This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Digitized by Google

Digitized by Google

BR
3
.R4

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE
DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE
DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

FONDÉE EN 1868

Nouvelle série

TOME II

LAUSANNE
BUREAU DE LA RÉDACTION
30, PLACE DU FAUCON
1914

Digitized by Google

LAUSANNE — IMPRIMERIE COOPÉRATIVE LA CONCORDE

Digitized by Google

Compl. rets
Harras.
3-31-28
15677.

SUR L'OBJET DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Le grand mouvement d'études historiques dans lequel on est tenté de voir un des caractères distinctifs du dix-neuvième siècle ne pouvait guère manquer de s'étendre à la philosophie. Dans ce domaine, c'est surtout à Hegel que revient l'honneur d'avoir donné une nouvelle et vigoureuse impulsion à l'histoire, par ses célèbres leçons comme par les travaux issus de son école. A vrai dire, la construction spéculative nuit trop souvent chez Hegel à la vérité historique ; il faut que les faits viennent se placer docilement dans les cadres qu'il leur a tracés à priori, sinon il les déforme ou les ignore. Mais on peut reconnaître ses erreurs sans lui contester le mérite d'avoir affirmé, plus fortement qu'aucun de ses prédécesseurs, l'enchaînement régulier des faits. Si nous ne prétendons plus retrouver dans la succession des systèmes les étapes d'un développement logique, du moins cherchons-nous à l'expliquer par ses causes. Quelque éloignés que nous puissions être de Hegel par ailleurs, nous sommes convaincus comme lui que l'histoire de la philosophie peut et doit prendre la forme scientifique. Ses erreurs mêmes n'auront pas été inutiles, si elles nous ont mis en garde contre l'abus de la spéculation en matière historique.

Les progrès de la discipline qui nous occupe ont été si rapides et si considérables au cours du siècle passé, qu'on

Digitized by Google

a pu, non sans quelque apparence de raison, en prendre ombrage au nom de la philosophie elle-même. Celle-ci n'allait-elle pas s'appauvrir de tout ce que gagnait celle-là ? Ne voyait-on pas les meilleurs esprits dépenser au service de l'histoire un temps et des forces qu'ils auraient, sans elle, consacrés utilement au travail philosophique ? Et chez ceux qui restaient encore fidèles à la philosophie, ne devait-on pas s'attendre à constater, sous l'influence dominante des méthodes historiques, un développement exagéré du sens critique, accompagné d'un affaiblissement de la puissance créatrice ? Les faits ont prouvé la vanité de ces craintes. Un coup d'œil jeté sur l'époque actuelle montre que l'histoire et la philosophie peuvent exister et progresser côte à côte sans se nuire. D'une part, la pensée philosophique y est en pleine activité, elle revêt des formes originales, tente des voies nouvelles, rajeunit les antiques problèmes, revise ses méthodes ; de l'autre, l'histoire ne cesse d'étendre le champ de ses recherches. Il suffit de rappeler, entre tant d'exemples, les patientes investigations auxquelles nous devons de mieux connaître chaque jour l'immense domaine de la philosophie médiévale, ainsi que la récente et heureuse initiative du professeur Dyroff, conviant les historiens de la philosophie à l'étude d'une des périodes les plus intéressantes, et malheureusement les plus négligées, celle de la Renaissance.

A mesure qu'elle se développait, l'histoire de la philosophie devait voir se poser les questions logiques que fait naître le progrès même du travail scientifique. C'est, en effet, le contact prolongé avec son objet qui amène le savant à en approfondir la nature ; c'est l'emploi journalier des procédés de recherche appropriés à cet objet qui l'incite à réfléchir sur sa méthode, c'est enfin les résultats obtenus qui lui permettent de fixer la valeur et les limites de sa science. En un mot, plus une science est avancée, plus riche est la matière qu'elle offre à l'examen logique et plus grand l'avantage qu'elle peut en retirer. Les historiens de

Digitized by Google

la philosophie l'ont compris. Si les nombreuses études entreprises pour préciser l'objet, le but et les méthodes de leur science n'ont pas toujours abouti aux mêmes conclusions, on n'en saurait pourtant nier l'importance, aussi bien pour l'histoire que pour la logique.

Que, dans une recherche de ce genre, la question d'objet doive précéder celle de méthode, une simple remarque suffit pour s'en assurer. Toute science ayant pour but la connaissance de son objet, la méthode n'est autre chose que le moyen d'atteindre ce but. Or, ce n'est pas le moyen qui détermine le but, mais bien au contraire la nature du but qui décide du choix du moyen.

Quel est l'objet de l'histoire de la philosophie ? Telle est donc la première question que l'historien doit se poser. La réponse paraît d'abord si évidente qu'on est tenté de tenir la question pour superflue. Mais sous cette apparente simplicité se cachent des difficultés réelles. C'est ce que nous allons essayer de montrer.

Dans l'ensemble des faits qui constituent la matière de l'histoire universelle, chaque histoire particulière se fixe son objet propre. Ceci suppose qu'elle en a une idée assez précise pour pouvoir le reconnaître entre tous. Ainsi l'historien qui veut faire l'histoire des grèves, par exemple, ou des traités de commerce, ne le peut qu'à condition de savoir la nature des faits que ces noms désignent. Il reçoit de l'économiste et du juriste la définition de la grève ou celle du traité de commerce, et, grâce à elles, dégage de la masse des faits économiques et sociaux ceux qui, seuls, doivent former la matière de son étude. Rien de plus tentant qu'une pareille méthode pour l'historien de la philosophie. Par malheur, il y a presque autant de définitions de la philosophie que de philosophes, et si beaucoup apparaissent à l'examen comme des variétés d'un même type, il reste assez de différences pour que le choix s'impose. Mais, en choisissant, l'historien encourra le reproche de déterminer arbitrairement la matière philosophique. Il lui arrivera d'y faire

Digitized by Google

entrer tel fait auquel on donne généralement une autre épithète, ou, au contraire, de frapper d'ostracisme des produits de la pensée dont le caractère philosophique avait été admis jusque là sans discussion. Ainsi la matière de l'histoire partagera les vicissitudes des définitions, et, comme on peut toujours en former de nouvelles, il faudra désespérer de jamais fixer ce sol mouvant.

La difficulté, on le voit, a sa cause dans la multiplicité des définitions. Mais cette multiplicité elle-même, est-elle nécessaire ? Si elle ne l'est pas, ne suffira-t-il point d'en connaître la raison pour y échapper ? Il n'y aurait sans doute pas tant de définitions différentes de la philosophie si l'on ne se hâtait de les échafauder sur des bases de faits trop étroites. Cette hâte est d'ailleurs explicable chez le philosophe, qui demande avant tout à la définition le principe directeur de son travail. Pour peu qu'on examine les définitions de la philosophie, on y reconnaît un double caractère : tandis qu'elles sont à priori ou génératrices dans la mesure où elles expriment, non une réalité observée, mais un idéal conçu, elles restent empiriques par quelque endroit, puisque le philosophe ne peut guère se dispenser de tenir compte des faits, et qu'au surplus, son idéal est toujours conditionné par le réel. Selon que l'un ou l'autre de ces caractères prédomine, la définition est plus ou moins utilisable pour l'historien. On peut dès lors imaginer deux cas extrêmes : dans l'un, la définition serait entièrement à priori, dans l'autre entièrement empirique. Dans le premier, l'objet ne précéderait pas la définition, mais serait posé par elle. L'historien de la philosophie n'en pourrait faire aucun usage, puisque, par sa nature même, elle ne s'appliquerait à aucun des faits antérieurs. L'identité du nom ne serait alors qu'un trompe-l'œil, cachant une différence radicale dans les choses. L'ordre de faits ainsi créé n'appartiendrait donc pas à l'histoire de la philosophie. La définition entièrement empirique serait tirée de la totalité des faits philosophiques. Ici, il semble bien que l'on tienne enfin le critère

Digitized by Google

cherché. Mais ce n'est qu'une illusion, facile à dissiper. La totalité des faits philosophiques, qu'est-ce donc, sinon l'objet même de l'histoire ? Vouloir en tirer une définition, c'est supposer l'histoire achevée. Or, sans parler de l'impuissance de l'esprit à épuiser une matière aussi riche, qui ne voit qu'il est contradictoire de faire de la même définition le résultat de l'histoire et la condition de sa possibilité ?

C'est donc vainement que l'historien demanderait à la définition un moyen infaillible de reconnaître les faits philosophiques. Mais l'échec est-il irréparable ? Le service qu'on attendait de ce critère, c'était, en somme, d'assurer l'unité de la matière de l'histoire. Ne peut-elle l'être d'une autre façon ? On pourrait essayer de la chercher dans la succession des faits ; dans le cas le plus favorable, celui où ils se suivraient sans interruption, on obtiendrait une unité de série : mais c'est là une unité tout extérieure et, par suite, sans valeur pour l'historien. De fait, tout peut succéder à tout. Il faudrait que cette unité de série recouvrît une unité d'objet, et c'est justement ce qui est en question. Echappera-t-on à la difficulté en disant que les faits philosophiques ne se succèdent pas seulement, mais s'engendrent les uns les autres ? Non, puisque la cause n'est pas nécessairement de même nature que l'effet. Nous n'avons garde de le nier, réplique-t-on aussitôt, mais nous prétendons que, dans le cas qui nous occupe, l'effet et la cause sont homogènes. Prouvez-le donc ! La preuve, dites-vous, est facile : les faits sont ici, en dernière analyse, des pensées ; or une pensée ne peut sortir que d'une autre pensée par un processus logique, et une pensée philosophique aura sa raison dans une autre pensée philosophique. Qu'en savez-vous ? Prétendez-vous donc qu'une pensée ne puisse s'expliquer, au moins en partie, par des facteurs extralogiques ? Et pourquoi la pensée philosophique ne subirait-elle pas l'influence de pensées d'un autre ordre ? Pour parler moins abstraitement, croyez-vous que le sentiment, les besoins du cœur, les aspirations de la foi religieuse, les idées scientifiques ne jouent aucun

Digitized by Google

rôle dans la formation des philosophies ? Allons plus loin et négligeons pour un moment toutes ces objections. Il en reste une, décisive celle-là, à laquelle vous ne songiez pas. C'est qu'en esquivant le problème à l'intérieur de la série, vous le retrouvez nécessairement aux extrémités. Pourquoi, en effet, étudier cette série plutôt que toute autre ? C'est, dites-vous, parce qu'elle se compose de faits philosophiques. Mais comment savez-vous que ces faits sont philosophiques ? Parce qu'ils appartiennent à la série ? Vous tournez dans un cercle vicieux. Voulez-vous en sortir en disant que chacun des faits emprunte son caractère du précédent, et cela en remontant de fait en fait jusqu'à celui qui ouvre la série ? Mais ici il faut vous arrêter ; vous ne sauriez échapper plus longtemps à la question qui vous poursuit : si vous avez choisi ce fait comme point de départ, c'est sans doute que vous aviez un moyen de le reconnaître entre tous. Si le hasard avait décidé de votre choix, quelle apparence qu'il vous eût conduit précisément au fait dont vous aviez besoin ? Direz-vous que c'est le terme et non le commencement de la succession qui décide pour vous de son caractère, on vous répondra que la même incertitude qui se trouvait dans l'un se retrouvera nécessairement dans l'autre.

Faut-il conclure que, dès le début de son travail, l'historien de la philosophie ne peut échapper à l'impuissance que par l'arbitraire ? Pour se soustraire à cette conclusion décourageante, on devrait prouver qu'en réalité on n'a pas épuisé tous les moyens de fixer l'objet de l'histoire. Essayons de fournir cette preuve.

Nous commençons par écarter, pour leur insuffisance manifeste, tous les critères qui ne nous feraient pas reconnaître les faits philosophiques par leur nature. Mais alors, dira-t-on, il ne reste que la définition, et vous l'avez éliminée. Nous touchons ici du doigt la cause de notre échec. En réalité, lorsque nous exigions de l'historien qu'il possédât une définition de la philosophie, nous exagérions singulièrement l'importance de la définition. Il n'en va pas autre-

Digitized by Google

ment de l'histoire de la philosophie que de toutes les sciences de faits, qui ne sont possibles que si l'esprit est capable de reconnaître et de grouper les faits de même nature, avant de les définir. On objectera peut-être que les faits philosophiques ne sont pas des objets visibles, tangibles, comme ceux qu'étudient les sciences naturelles, et que, par suite, leurs ressemblances ne sont pas immédiatement aperçues, comme celles qui permettent, par exemple, de faire entrer, à première vue, dans un même groupe un chien et un autre chien, un chêne et un autre chêne. S'il en est ainsi, et, dans bien des cas, la chose paraît douteuse, qu'est-ce que cela prouve, sinon qu'il peut être plus difficile de saisir l'identité de nature de deux pensées ou de deux doctrines que de reconnaître la parenté de deux animaux ou de deux plantes ? Ce qui importe ici, ce n'est pas le degré de difficulté de l'opération intellectuelle, c'est sa possibilité. Or, que l'esprit soit capable de reconnaître le fait philosophique, c'est ce que nous admettrons sans peine. « Dans le catalogue d'une bibliothèque, dit Ernest Naville (1), il y a une place réservée aux ouvrages philosophiques. Dans les programmes des universités, il y a des cours de philosophie. Dans les dictionnaires biographiques, un certain nombre d'hommes sont désignés comme étant spécialement des philosophes. L'histoire de la philosophie se distingue des autres récits relatifs aux destinées de l'humanité. Il existe assurément de grandes divergences pour le classement des livres, pour la matière des cours universitaires et pour celle des histoires, mais on ne saurait pourtant méconnaître qu'il est des cas où la diversité ne se montre pas. Personne n'hésite à compter Aristote, Platon, Descartes, Leibniz, Kant, dans les rangs des philosophes, et nul ne songerait à y placer César, Raphaël ou Beethoven... Il y a donc une idée de la philosophie qui demeure incontestée dans son fond, sous des divergences relatives à sa surface ; et c'est cette idée

(1) *La définition de la philosophie*, p. 141-142.

Digitized by Google

qu'il faut discerner et préciser pour arriver à une définition qui résulte de la nature de la chose. » Cela, ajouterons-nous, c'est la tâche du philosophe. L'idée, telle qu'on vient d'en affirmer l'existence, suffit à l'historien.

Si l'on nous demande quelle est cette idée de la philosophie, nous répondrons qu'à la formuler trop précisément, on risque d'en faire une définition, ce qui, on l'a vu, peut être dangereux et est, en tout cas, inutile. Il suffira d'indiquer, sans prétendre à une énumération complète ni à un groupement systématique, les principaux caractères qu'elle enveloppe : universalité de l'objet, s'il est vrai que la philosophie ne découpe pas de tranches dans le réel, comme les sciences particulières, mais cherche à l'embrasser tout entier ; essai de concevoir et d'expliquer cet objet universel à l'aide des principes directeurs de la connaissance et de l'action, ou, si l'on préfère, essai de mettre le réel en harmonie avec les besoins essentiels de la pensée et du vouloir, et, par suite, recherche de la nature intime, de l'unité, de la cause première et de la fin dernière, de l'intelligibilité, de la signification et de la valeur du réel.

Est-il téméraire d'affirmer que, présentée sous cette forme, notre idée de la philosophie est assez compréhensive pour embrasser, sinon tous les faits, du moins le plus grand nombre des faits auxquels on donne communément le nom de philosophiques ? Supposons-la même fort incomplète, il sera facile de remédier à ce défaut ; en effet, elle pourra s'enrichir de tout ce que révéleront une expérience plus vaste et une analyse plus pénétrante.

L'objet immédiat de l'historien, celui qu'il reconnaît à l'aide de cette idée directrice, ce n'est pas, est-il besoin de le dire, la philosophie en soi, qui n'a qu'une existence idéale, mais les philosophies, ou les diverses tentatives qui ont été faites pour accomplir la tâche de la philosophie. Chaque philosophie a, en quelque sorte, deux faces : l'une, interne, qui est proprement la pensée du philosophe, l'autre, tournée vers le dehors, par laquelle cette pensée se

Digitized by Google

communique. Comme les moyens d'expression, parole ou écriture, ne rendent qu'imparfaitement la pensée, on voit que toute une partie de l'objet, la plus importante, doit être reconstituée, reconstruite et, si l'on peut ainsi dire, repensée par l'historien. Une certaine subjectivité est donc inévitable dans la constitution d'une partie au moins de la matière philosophique. Pour éviter l'excès, l'historien devra se soumettre à une discipline sévère, et nous apercevons dès maintenant la nécessité d'une bonne méthode dans l'histoire de la philosophie. On le voit, la considération la plus simple sur la nature de l'objet conduit immédiatement à la question de méthode. Il serait facile de montrer que les questions que doit se poser l'historien de la philosophie naissent aussi de la nature même de l'objet. Un exemple suffira. Une philosophie, avons-nous dit, est une tentative faite par un homme qui vit à telle époque, dans tel pays, pour résoudre des problèmes d'une certaine nature. Ces problèmes, on les voit se poser de nouveau à d'autres hommes, dans d'autres temps, en d'autres lieux. Comment l'expliquer? Y a-t-il dans tous les cas transmission des problèmes de philosophe à philosophe ? Ou bien le retour des mêmes problèmes a-t-il sa raison, soit dans l'identité de nature de l'esprit humain en général, soit dans la ressemblance des esprits individuels, indépendamment de tout emprunt ou filiation ?

On ne saurait multiplier les exemples de ce genre sans sortir du cadre de cette étude. Il nous suffit d'avoir indiqué le passage naturel du problème de l'objet à des questions plus variées sans doute et moins abstraites, mais non plus importantes que celle dont le respect des exigences logiques nous imposait, avant tout, l'examen.

GEORGES VOLAIT.

Digitized by Google

FREUD, LA PSYCHANALYSE

ET LA THÉORIE PSYCHOGÉNÉTIQUE DES NÉVROSES

L'œuvre de Freud et de ses disciples peut être appréciée fort diversement. Tout au moins ne saurions-nous en méconnaître l'importance. La neurologie, telle que l'éminent professeur de Vienne la comprend, ne se sépare pas de la psychologie au sens le plus large. Chez lui le clinicien se double d'un humaniste. En renouvelant l'étude des névroses, il a renouvelé une foule de questions qui intéressent l'art, la morale, la religion. Et dans bien des domaines où il n'a pas tenté lui-même l'application de ses vues, de dévoués épigones s'en sont chargés pour lui.

Car il a fait école plus qu'aucun psychologue de notre temps. Ce qui s'explique autant par la portée philosophique des hypothèses qu'il a émises que par son rare génie d'observateur. Une Association psychanalytique internationale s'est fondée en 1909. Elle a de nombreuses sections dans les deux parties du monde et tient un congrès tous les ans. Autour des ouvrages classiques de Freud s'est groupée déjà toute une littérature. Nous connaissons quatre périodiques spécialement consacrés à la psychanalyse, quatre en allemand et un en anglais. (1) Freud dirige en outre la publication d'une belle série de monographies, dont les sujets sont empruntés aux départements les plus divers de la science de l'esprit : mythologie, folk-lore, psychologie religieuse,

(1) Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen (Leipzig et Vienne, Deuticke. Sauf indication contraire, tous les ouvrages et recueils psychanalytiques que nous citons ont paru chez cet éditeur). — Zentralblatt für Psychoanalyse (Wiesbaden, Bergmann). — Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften (Leipzig, Heller). — Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse (Ibid.). — The Psychoanalytic Review (New-York).

Digitized by Google

histoire de l'art, psychiatrie, pédagogie, jurisprudence. (1) Et naturellement, d'innombrables articles d'inspiration freudienne ont paru et ne cessent de paraître non seulement dans d'autres recueils savants, mais dans des journaux ou revues accessibles au grand public. En dehors des pays de langue allemande, c'est en Amérique que la psychanalyse compte le plus de partisans. Les travaux français sur la matière commencent à se multiplier. (2)

On est donc en présence d'un mouvement avec lequel il faut compter. Mais ce n'est point une tâche facile que d'en donner une idée d'ensemble. Seuls les gens mal informés prêtent à la méthode psychanalytique la fixité des systèmes construits *in abstracto*. Elle se transforme à mesure que les expériences succèdent aux expériences ; elle évolue dans sa technique et dans ses thèmes d'interprétation. De plus, comme il ne s'agit point seulement de curiosités de clinique ou de laboratoire, mais de problèmes d'un haut intérêt humain, la métaphysique s'en est mêlée. Des divergences morales se sont manifestées dans l'appréciation des faits. Si bien qu'aujourd'hui le freudisme nous apparaît en pleine crise intestine. Tandis qu'une partie de ses adhérents s'en tiennent aux formules du maître, qui lui-même ne se cache pas d'avoir considérablement varié, d'autres les revisent et les modifient. A Zurich notamment, seconde capitale de la psychanalyse, Freud a trouvé de bonne heure des disciples zélés, mais libres d'allure, et capables de faire école à leur tour. (3)

(1) Schriften zur angewandten Seelenkunde.

(2) Voir A. Mæder, *Une voie nouvelle en psychologie*, Coenobium, III, 1909. — *Sur le mouvement psychanalytique*, Année psychologique, XVIII, 1912 (excellente revue d'ensemble). — N. Kostyleff, *Les derniers travaux de Freud et le problème de l'hystérie*. Archives internationales de neurologie, janvier et février 1911. — *Freud et le problème des rêves*, Revue philosophique, juillet-décembre 1911. — *La psycho-analyse appliquée à l'étude objective de l'imagination*. Ibid., avril 1912. — Ch. de Montet, *L'état actuel de la psycho-analyse*. Archives internationales de neurologie, sept.-oct. 1912. — P.-L. Ladame, *Névrose et sexualité*. Encéphale, janvier 1913. — E. Régis et A. Hesnard, *La doctrine de Freud et de son école*. Encéphale, avril, mai et juin 1913.

(3) Nommons les médecins Bleuler, Jung, Riklin, Mæder, les pasteurs Pfister et Keller. Voici, en dehors du groupe zurichois, quelques noms de freudiens de marque : Adler, Rank, Stekel, Sadger, Silberer, Rosenstein (Vienne) ; Abraham (Berlin) ; Ludwig Binswanger (Iena) ; Ferenczi (Buda pest) ; Jones (Toronto) ; Jeliffe (New-York) ; Morichau (Poitiers).

Digitized by Google

C'est avant tout en ce qui concerne le rôle du facteur sexuel dans l'évolution des maladies nerveuses et dans la formation normale de la personnalité que les réformistes zurichois se séparent de l'orthodoxie viennoise. (1) Ils font intervenir dans la thérapeutique des considérations de valeur qui ne sont pas, d'ailleurs, aussi étrangères à Freud qu'on a bien voulu le dire, mais qui ont été trop négligées par certains de ses élèves et admirateurs. Au récent congrès de Munich, cette rivalité de tendances s'est accusée plus nettement que jamais. « Le désaccord entre Vienne et Zurich est complet », nous écrivait à ce propos un psychanalyste de la nouvelle école, « aussi complet qu'il peut l'être entre matérialistes et idéalistes, car il s'agit d'une lutte pour la *Weltanschauung* ».

On comprend dès lors qu'un mouvement scientifique comme celui-là soit difficile à caractériser en quelques pages. Comment s'orienter au milieu de ces discussions qui se poursuivent et de ces notions qui vont se modifiant ? D'un côté il importe de marquer le chemin parcouru. C'est à bon droit que les défenseurs avisés de la psychanalyse reprochent à la plupart de ses adversaires de batailler obstinément contre des théories abandonnées depuis quinze ans. D'un autre côté, si les représentants de la jeune école ont eu beaucoup de lest à jeter, c'est bien pourtant aux procédés et aux inductions de Freud, — ils sont les premiers à en convenir, — qu'ils doivent ce qui fait l'originalité et le nerf de leur psychologie.

Il faut rendre justice à l'ancien freudisme, quoique une mise au point soit nécessaire pour nous en faciliter l'assimilation. Il faut aussi que l'intérêt qui s'attache à l'histoire organique d'une doctrine ne soit pas sacrifié au désir de la présenter sous son jour le plus nouveau. Seul d'ailleurs un spécialiste, journellement occupé à contrôler la théorie par la pratique, pourrait se flatter d'apporter sur le sujet qui nous occupe le dernier mot de l'actualité. Bien des gens croient qu'on peut en toute facilité s'improviser psychanalyste. La vérité est que ces recherches, — sans parler des dons personnels qui seuls les rendent fécondes, — exigent un temps énorme, dont nous avons le regret de ne

(2) Cf. A. Keller, *Ruhige Erwägungen im Kampf um die Psychanalyse.* Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 3 et 10 février 1912. — *Fortschritte der Psychanalyse.* Züricher Post, 18 et 19 déc. 1913.

Digitized by Google

pas disposer. Quelques observations, des expériences d'association, des analyses de rêves, nous ont permis de constater par nous-même la validité de plusieurs des processus décrits par Freud et son école : refoulement, symbolisation, influence des complexes affectifs. Mais ce n'est là que l'enfance de l'art. Il y a loin de ces constatations, très décisives pour celui qui les fait, mais incomplètes et fragmentaires, à l'utilisation approfondie d'un matériel psychique de choix.

Ces pages n'ont donc pas la prétention de dresser le bilan exact de la psychanalyse à l'heure présente. Sans négliger la différence si importante qui existe et s'accentue chaque jour davantage entre les thèses de Vienne et celles de Zurich, nous nous attacherons surtout à suivre Freud dans le développement de sa doctrine. Ainsi nos lecteurs seront introduits dans le monde de faits et de problèmes où se meuvent les psychana lystes professionnels. (1)

I

Le Dr Sigmund Freud, né en 1853, actuellement professeur de neurologie à l'Université de Vienne, se fait gloire d'avoir été l'élève de Charcot. (2) Il suivit de 1885 à 1886 ses fameuses leçons cliniques, dont il fut l'un des traducteurs. Il partageait alors en tout les opinions de ce maître, dont le prestige était sans égal ; comme lui il repoussait absolument la théorie de l'origine sexuelle de l'hystérie. Lorsque, une dizaine d'années plus tard, il reprit en collaboration avec un de ses confrères viennois, le Dr Joseph Breuer, l'étude de cette névrose, à l'observation de laquelle la psychologie moderne doit tant de pro-

(1) Rendant compte d'une série de publications zurichoises, M. Flournoy se montre nettement favorable au point de vue du freudisme réformé (Archives de psychologie, XIII, n° 50, juin 1913).

(2) Cf. FREUD, *Ueber Psychoanalyse*, Fünf Vorlesungen gehalten zur 20jährigen Gründungsfeier der Clark University in Worcester, Mass., September 1909 (2te Aufl. 1912). (Exposé charmant de clarté et de bonhomie, à recommander en vue d'une première initiation.) — Pendant la rédaction de ces pages a paru : FREUD, *Interesse an der Psychoanalyse*. «Scientia», Rivista di scienza, vol. XIV, nos 31 et 32, sept. et nov. 1913 (avec la traduction française).

Digitized by Google

grès, il était loin de soupçonner que ses propres expériences l'amèneraient à reviser l'enseignement de la Salpêtrière par une interprétation étiologique nouvelle des symptômes que Charcot avait si magistralement débrouillés.

A l'époque où Freud devint son collaborateur, le Dr Breuer était déjà en possession d'une méthode thérapeutique qui contenait, — c'est Freud qui le dit, — toute la psychanalyse en germe. Dans les années 1880 à 1882, soit à un moment où les cercles médicaux de Vienne n'étaient pas encore au courant des travaux de Charcot, il avait eu à traiter une jeune fille de 21 ans, instruite et intelligente, qui présentait un riche tableau de symptômes hystériques. (1) Cet état maladif avait commencé alors qu'elle soignait avec dévouement son père, atteint lui-même d'une maladie à laquelle il devait succomber. Beaucoup de médecins, à cette époque, croyaient que de poser le diagnostic d'hystérie les dispensait de prendre au sérieux les maux qu'ils avaient une bonne fois rangés sous cette rubrique commode. Breuer eut la patience d'écouter sa malade ; il lui témoigna une sympathie qui encouragea la jeune fille à décrire par le menu ce qu'elle ressentait. Elle était sujette en particulier à des absences, pendant lesquelles elle murmurait des paroles qui paraissaient être en rapport avec ses préoccupations intimes. Breuer, l'ayant mise en hypnose, lui répéta ces paroles. Elle put alors en révéler la signification. C'étaient des rêveries sur un thème triste : la situation d'une jeune fille au chevet de son père mourant. Chose remarquable, elle se trouva libérée et soulagée par cette reviviscence hypnotique des souvenirs qui l'obsédaient. On renouvela le procédé avec succès. Elle comparait elle-même cette opération à un ramonage mental.

Un de ses symptômes les plus douloureux était l'hydrophobie. Quoique on fût en été et qu'il fît très chaud, elle se trouvait dans l'impossibilité de boire et devait prendre des fruits pour étancher sa soif. Cette inhibition disparut complètement lorsqu'elle eût raconté en hypnose qu'elle avait vu une gouvernante anglaise, qui lui était antipathique, donner à boire à son petit chien dans un verre. Au moment même elle avait dissimulé, par politesse, la vive répulsion que lui causait cette

(1) Breuer et Freud, *Studien über Hysterie*, 1895, p. 15 et suiv. (2e éd. 1909).

Digitized by Google

vue. L'horreur de l'eau lui était restée, suite naturelle, quoique non consciemment reconnue, de la violence qu'elle s'était faite pour surmonter son dégoût. L'ayant une bonne fois exprimé avec énergie et s'en étant ainsi en quelque sorte déchargée, elle fut affranchie du veto morbide et put se désaltérer à longs traits. Elle avait aussi des troubles oculaires, dont l'origine s'expliqua comme suit : Un jour qu'elle était assise, les yeux pleins de larmes, auprès du lit de son père, celui-ci lui avait brusquement demandé l'heure. Il avait fallu à la jeune fille un violent effort pour lire sur le cadran tout en dissimulant les pleurs qui brouillaient sa vue ; et la grosseur apparente du chiffre, qu'elle n'avait pu distinguer qu'en tenant la montre tout près de ses yeux, avait donné lieu à la macropsie qui se manifestait chez elle, associée à du strabisme convergent.

Ainsi tous ces phénomènes apparaissaient comme des résidus laissés dans l'esprit de la malade par des événements qui l'avaient péniblement affectée. Et souvent un seul symptôme devait son origine à tout un enchaînement de souvenirs pathogènes qu'il fallait suivre en remontant des plus récents aux plus anciens. De là cette conclusion, à laquelle Freud s'associa sur la base d'observations concordantes, et qui représente le premier état de sa doctrine : *les hystériques souffrent de réminiscences.* Les symptômes névropathiques sont déterminés dans leur forme par certains événements dont ils ont pour but d'éluder le souvenir. La lésion mentale qui afflige le malade provient de ce qu'il a dû réprimer son émotion au lieu de l'exprimer librement. Les éléments affectifs qui n'ont pas trouvé leur mode normal d'extériorisation sont incarcérés dans l'organisme psychique comme des corps étrangers. C'est ce qu'on appellerait, chez nos piétistes, « garder un interdit dans son cœur ». Ou bien ces impressions rentrées constituent une surcharge durable pour la conscience, un foyer permanent d'excitation ; ou bien elles se fraient un chemin détourné, en créant des inhibitions et des innervations qui dessinent l'aspect clinique de l'hystérie.

D'après cette conception, le symptôme est un symbole, qu'il faut déchiffrer dans chaque cas. Les vomissements nerveux, par exemple, peuvent traduire la répulsion inspirée par une personne ou une action. L'estomac expulse son contenu alimentaire parce que la mémoire voudrait se débarrasser d'un odieux fardeau. On donne à ce phénomène le nom de *conversion hysté-*

Digitized by Google

rique. C'est la transposition corporelle d'une réalité mentale qui ne s'avoue pas. Le rappel du souvenir produit son effet thérapeutique en fournissant un exutoire au sentiment frustré. L'image « abréagie » perd son caractère nocif. Ainsi se fonde le traitement *cathartique* (de καθαίρω, purifier, purger).

Tel est le point de vue exposé en 1893 dans un article de Breuer et de Freud (1) qui se trouve reproduit comme introduction à leurs *Etudes sur l'hystérie*. En même temps qu'il montrait dans les signes extérieurs de cette maladie des souvenirs pénibles transposés, Breuer avait cru pouvoir établir en thèse générale que la mémoire des faits pathogènes doit être récupérée hypnotiquement. Il était arrivé, indépendamment de Janet, à admettre que les manifestations hystériques s'élaborent dans des états *hypnoïdes*, comportant une certaine division de la personnalité. Il fallait donc, pour vaincre l'amnésie fonctionnelle et remonter à l'origine des accidents nerveux, placer le malade dans une situation mentale analogue à celle qui avait permis aux images de se muer en symptômes. Freud ne tarda pas à reconnaître la possibilité d'appliquer le traitement cathartique sans l'hypnose. Du même coup il renonçait à attribuer aux états hypnoïdes un rôle déterminant.

C'était une innovation grosse de conséquences. Bernheim déjà avait remarqué que la mémoire du somnambulisme pendant la veille n'est pas proprement abolie, mais inhibée. La conscience résiste à l'évocation de certains souvenirs : il s'agit de vaincre cette résistance. Et, selon Freud, l'hypnotisation n'est pas nécessaire pour cela. Il suffit que le sujet se sente parfaitement à l'aise, qu'il renonce pour un moment au contrôle que l'éducation et les nécessités de la vie sociale nous habituent à exercer sur la direction et sur les modalités de notre pensée, qu'il adopte enfin, à l'égard des représentations qui s'enchaînent dans sa conscience, une attitude d'abandon et de laisser-aller. C'est à quoi tend la technique de la *psychoanalyse* (ou mieux *psychanalyse*, le *o* intercalaire étant contraire à l'euphonie autant qu'étymologiquement superflu). Ce terme, qui devait faire fortune, fut appliqué par Freud, dès 1896, à la méthode de Breuer modi-

(1) Breuer et Freud, *Ueber den psychische Mechanismus hysterischer Phänomene*. Neurologisches Zentralblatt, 1893, nos 1 et 2.

Digitized by Google

fiée. (1) Il convient ici de décrire sommairement cette méthode en anticipant sur ses perfectionnements ultérieurs.

II

Nous trouvons dans le récent livre de Pfister, (2) qui est le premier compendium psychanalytique destiné aux éducateurs et aux théologiens. la définition suivante : « La psychanalyse est une méthode scientifiquè qui, par la récolte et l'interprétation des associations d'idées, sans le secours de la suggestion brutale ou de l'hypnose, cherche à atteindre et à influencer les tendances subliminales et le contenu de la vie de l'esprit. » Il y a donc là deux choses à considérer : un instrument d'exploration mentale, un procédé curatif. Nous ne nous occuperons présentement que du côté recherche, à l'exclusion de la question traitement. Notons ceci cependant : tous les psychanalystes s'accordent à dire que les phénomènes mis au jour par leur méthode existent non seulement chez les nerveux et les psychopathes, mais aussi, à des degrés moindres, chez les normaux. Aussi estiment-ils qu'il n'est inutile à personne de se faire psychanalyser.

Nous n'insisterons pas sur les moyens extérieurs, d'ailleurs fort simples, destinés à procurer au patient — qui n'est donc pas forcément un malade — une liberté d'esprit aussi complète que possible. Ils consistent à l'installer sur une chaise longue, dans une pièce où règne une demi-obscurité. Le faible éclairage doit disposer à la concentration intérieure ; la position couchée a pour but de réduire les sensations musculaires au minimum. Ceux qui croient devoir recourir à ces adjuvants ont soin en outre de se tenir à quelque distance de la personne et de préférence der-

(1) Cf. *Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen.* Neurologisches Zentralblatt, 1896, n° 10. Reproduit dans *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, 1906, p. 112 et suiv.

(2) O. Pfister, *Die psychanalytische Methode* (Pädagogium, Bd. 1), Leipzig et Berlin, Klinkhardt, 1913, p. 16-17. — L'auteur, pasteur à Zurich et professeur à l'école normale de cette ville, a trouvé dans la psychanalyse un précieux auxiliaire de la pédagogie et de la cure d'âme et en fait depuis plusieurs années un usage constant.

Digitized by Google

rière elle, pour être plus sûrs de ne pas l'influencer par l'expression de leur physionomie. D'autres praticiens voient des inconvénients à cette petite mise en scène et se bornent à faire asseoir les gens dans l'attitude naturelle de la conversation. L'essentiel est qu'on ressente cette impression de confort psychique, de confiance, qui incite à la franchise et au libre épanchement imaginatif.

Le sujet reçoit la consigne de se recueillir, de se mettre en état d'introspection passive et de dire tout, absolument tout ce qui lui vient à l'esprit, sans user de réflexion ni de critique, sans faire d'exception pour les idées qui peuvent lui paraître le plus ineptes et le plus incongrues. (1) Le psychanalyste prend ses notes ; il se garde de rien changer au désordre des propos qu'il transcrit, puisque c'est à travers leur incohérence superficielle que se révèlent les composants significatifs. Il se borne à intervenir, d'un mot bref et d'une voix neutre, pour réitérer lorsqu'il le faut la consigne ou pour réclamer la suite quand un silence se produit. Les gestes et les petits accidents d'élocution (marques d'émotion ou d'embarras, soupirs ou rires, hésitations, arrêts, lapsus) ont aussi leur importance et doivent être relevés avec soin.

L'aptitude à cette sorte de rêverie à haute voix varie suivant les personnes. Mæder observe que les esprits qui s'y prêtent le plus facilement sont du type que Binet qualifie d'intuitif; les mentalités objectives s'y montrent au contraire peu disposées. (2) Toujours une certaine mise en train est nécessaire. Presque invariablement une personne soumise pour la première fois à l'expérience s'écriera : « Mais il ne me vient rien du tout ! » Cela signifie simplement qu'elle exerce la *censure* dont on veut obtenir l'abolition momentanée. On lui demande de dire

(1) Le même résultat peut être atteint, suivant les cas, dans une simple conversation où on laisse parler le malade sur l'inépuisable chapitre de ses symptômes.

(2) A. Mæder, Année psychologique, XVIII, p. 394. — Citons une phrase de Bergson (*Matière et mémoire*, 2e éd., Paris 1900, p. 167) qui est tout à fait dans l'esprit de la psychanalyse : « Si notre passé nous demeure presque tout entier caché parce qu'il est inhibé par les nécessités de l'action présente, il retrouvera la force de franchir le seuil de la conscience dans tous les cas où nous nous désintéresserons de l'action efficace pour nous replacer, en quelque sorte, dans la vie du rêve. »

Digitized by Google

n'importe quoi; au lieu d'obéir à la lettre, elle croit devoir faire un tri, ne dire que des choses sensées, logiques, décentes, qu'elle n'éprouve aucun ennui ou aucune vergogne à énoncer. L'opération ne va pas sans quelque sacrifice de la part de celui qui s'y prête. Il faut de la bonne volonté et un réel effort, au moins en commençant, pour surmonter l'amour-propre qui nous retient, dans les circonstances ordinaires de la vie, de faire part même à nos proches des images sans suite apparente, des inepties et des calembredaines qui traversent le champ de notre conscience dans les moments où l'attention volontaire se relâche, quand par exemple nous cédons à un demi-sommeil.

Une fois que le sujet a pris le pli d'être tout à fait franc dans la description de ce qui se passe en lui, il ne tarde pas à fournir lui-même les jalons de la piste que suivra l'investigateur. Les associations d'idées, soumises plus immédiatement que d'habitude à l'action des déterminants affectifs, ne tardent pas à prendre une direction appréciable. Elles forment des séries en rapport avec les vicissitudes psychiques du malade, avec les préoccupations secrètes du bien-portant. Le propre de ces éléments de vie mentale, que leur caractère trop douloureux ou trop intime empêche de venir directement au jour, est de s'exprimer sous forme d'allusions parfois assez claires, parfois déguisées plus ou moins subtilement.

Exemple: Une hystérique de 30 ans, célibataire, ayant rêvé de *vers de terre*, on la prie de penser à cela et de dire tout ce qui lui passe par la tête. Elle obéit, et dit entr'autres: « *Ver de terre,* c'est dégoûtant, comme tout ce qui rampe et qui a cette même forme (soupirs répétés), quelque chose de bas, de vulgaire ; les anguilles ; je ne peux pas les manger ; c'est lisse, luisant; ramper, ver, ver de terre; on les coupe en morceaux et on les met au hameçon pour en faire des appâts pour les poissons... Je me rappelle le temps où j'apprenais à nager ; je frétillais comme un poisson pris au hameçon. « Le chant de la truite » de Schubert ou Schumann me vient à l'idée ; c'est le récit de la pêche d'une nymphe ; le titre véritable est: Celle qui fut trompée ; on est comme le poisson, on est pris... » Le psychanalyste flaire une aventure de séduction. Il insiste sur ce point, et la malade finit par avouer la faute dont le souvenir la tourmente. (1)

(1) Mæder, *loc. cit.*, p. 394-395.

Digitized by Google

Le sujet non averti peut ne pas se rendre compte du sens métaphorique de ses paroles, parce que l'événement ou l'état d'âme auquel elles se rapportent a été l'objet d'un « refoulement » qui se traduit par un oubli électif. Ce sont ces constellations associatives, groupées autour d'une image de forte tonalité émotionnelle et réfractaire à l'évocation, qu'on appelle dans le style de l'école des *complexes*. La tâche du psychanalyste consiste à dépister les complexes, en repérant les zones de résistance de la mémoire, et à les reconstituer fragment après fragment.

Rien n'est plus utile à cet égard que l'analyse des rêves. (1) Freud donne raison à la vieille sagesse des nations, qui attribue aux rêves un sens profond, mais caché, et susceptible d'interprétation. Il n'y a pas, selon lui, plus de hasard dans ce domaine de notre vie mentale que dans un autre. Ce n'est pas sans un motif quelconque que tel homme, à tel moment, rêve telle chose. Il faut distinguer entre le contenu manifeste de nos songes, représenté par le récit que nous en faisons, et les composants oniriques latents, empruntés à nos tendances affectives. Certains rêves, comme ceux des enfants, sont d'une signification transparente. Ils figurent visiblement l'accomplissement d'un souhait ou la satisfaction d'une convoitise. Des désirs aussi sont en jeu dans les rêves des adultes. Mais souvent ces désirs n'apparaissent pas sous leur vrai jour. Un travail de *condensation* et de *déplacement* s'opère (2), dont le produit n'a qu'un rapport symbolique avec la véritable pensée du rêve. C'est pourquoi si fréquemment ce que nous sommes conscients, d'avoir rêvé semble se rapporter à des circonstances insignifiantes ou n'offrir aucune espèce de sens. La psychanalyse s'applique à pénétrer ce symbolisme. On attire l'attention du sujet sur les traits les plus saillants de son rêve, tel qu'il l'a raconté, en l'invitant à communiquer à mesure toutes les images, impressions ou réminiscences qui lui traversent l'esprit. Par ce moyen on ne prétend pas obtenir une restauration automatique du rêve. On suppose seulement, et cette supposition est légitime, que

(1) Freud, *Die Traumdeutung* (1900 ; 3e éd. 1911). — *Ueber den Traum* (Wiesbaden, Bergmann, 1901 ; 2e éd. 1911).

(2) Condensation de plusieurs images en une seule ; déplacement des valeurs affectives, qui passent d'un objet à l'autre.

Digitized by Google

deux idées qui s'associent ne s'associent pas pour rien. Il peut se former *a posteriori* des associations sans lien direct avec l'objet de la recherche. Elles indiquent du moins l'attitude mentale de la personne à qui l'on a affaire et par là profitent à l'interprétation. Le chemin à suivre est plus ou moins sinueux. Mais bien souvent on est surpris de la facilité avec laquelle, en prolongeant les lignes fournies par le rêve même et par son commentaire introspectif, on les voit se rejoindre dans une région qui est celle des vœux du rêveur, de ses craintes et de ses conflits intimes. Parfois il ne se rend pas du tout compte des corrélations qui sautent aux yeux de l'analyste, et s'étonne, quand ensuite on les lui signale, de ne pas les avoir aperçues plus tôt. Freud appelle cette onirocritie modernisée la « voie royale » pour la connaissance de l'inconscient.

Il est malheureux que les exemples les plus instructifs soient en général ceux dont l'analyse tient le plus de place. En voici deux bien faciles à interpréter (peut-être cependant quelqu'un de plus expert y verrait-il des choses que je ne sais pas y voir).

Je rêve qu'un étudiant, qui m'a, quelques jours auparavant, demandé conseil pour un travail, m'annonce qu'il a soumis ce travail au théologien allemand W., lequel lui a dit : « On voit bien que cette partie (celle au sujet de laquelle j'ai été consulté) *a été revue par un spécialiste* ». — En réalité, pris à l'improviste par la question de l'étudiant, je lui avais répondu d'une manière insuffisante et vague, et mon amour-propre en avait souffert. Le rêve constitue donc une *Wunscherfüllung* typique. Mes médiocres renseignements deviennent une collaboration effective dont la valeur scientifique ne peut échapper à un connaisseur. Le théologien W. apparaît comme garant de ma compétence, parce qu'une fois il m'a écrit deux mots aimables en réponse à l'envoi d'une publication.

M. R. me raconte qu'il a fait dernièrement ce rêve : Il était (comme en réalité la nuit du rêve) à la campagne. Son fils, un jeune collégien, lui disait : « Nous avons acheté un beau mulet ». M. R. allait voir l'animal. C'était une mule, qui l'accueillait par ces paroles : *Je m'appelle Marianne*. Spontanément M. R. m'explique qu'étant enfant, il passait ses étés dans le même lieu de villégiature. Il y trouvait des mulets et des mules, belles bêtes aux flancs arrondis. Il aimait à les monter, à les flatter de la main. Il leur parlait comme à des personnes. Question : « Qui est-ce qui, à votre connaissance, s'appelle Marianne ? » — Réponse : « Une jeune fille qui me sert parfois de la bière dans un café.

Digitized by Google

Mais il n'y a aucun rapport entre elle et une mule. S'il fallait la comparer à un animal, ce serait plutôt à une chatte ». Evidemment M. R., homme sérieux et conscient de ses devoirs, ne voit pas les choses à l'état éveillé comme lorsqu'il rêve. Mais, mule ou chatte, c'est d'une bête agréable à caresser qu'il s'agit, et l'on discerne par quelle assimilation esthético-affective le nom d'une accorte soubrette est devenu celui d'un des animaux avec lesquels il se plaisait tant à jouer dans son enfance. Son fils sert d'intermédiaire entre ce qu'il était alors et ce qu'il est maintenant.

A côté des produits de l'activité psychique pendant le sommeil se placent les manifestations de la subconscience à l'état de veille. Armés de leur méthode, Freud et ses disciples ont découvert toute une causalité interne dans une catégorie de phénomènes où l'arbitraire paraissait régner en maître: oublis, distractions, erreurs de plume ou de langue. C'est ce qu'ils désignent sous le nom de psychopathologie de la vie quotidienne. (1) Dans une foule de cas ils arrivent à montrer que nos défaillances de mémoire sont tendancieuses, que bien des actes mis sur le compte de l'irréflexion ou de la maladresse, — explication toute négative, — correspondent à une intention qui se méconnaît. Ainsi on oublie une lettre dans sa poche parce qu'on a quelque raison de ne pas désirer qu'elle parte ; on égare ou l'on casse un objet dont l'idée est liée à celle d'une personne qu'on n'aime pas ; on dit un mot pour un autre sous l'empire d'une secrète préoccupation, etc. De même nos plaisanteries, traits d'esprit et calembours, doivent leur succès à certains penchants qui y trouvent une satisfaction détournée. (2)

Désireux de perfectionner les procédés de Freud, et de restreindre la marge qu'ils offrent à la construction subjective de l'observateur, Bleuler et Jung ont adapté aux besoins de la psychanalyse la méthode employée pour l'étude expérimentale

(1) Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens.* (Berlin, Karger, 1904 ; 4e éd. 1912.) — Sur le rêve et ces divers phénomènes, voir en français : Mæder, *Contributions à la psychopathologie de la vie quotidienne.* Archives de psychologie, vi, nos 21-22, juillet-août 1906. — *Essai d'interprétation de quelques rêves.* Ibid. vi, no 24, avril 1907. — *Nouvelles contributions...* Ibid. vii, no 27, février 1908. — Jung, *L'analyse des rêves.* Année psychologique, xv, 1909.

(2) Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* (1905).

Digitized by Google

de l'association des idées. (1) Cette méthode est connue, au moins dans ses applications les plus simples. Un mot est prononcé devant vous : il s'agit de répondre, aussi promptement que possible, par un autre mot, le premier qui s'associe dans votre pensée à celui que vous entendez. Les psychanalystes se fondent, pour l'utilisation de ce mode de faire, sur la propriété que possède tout inducteur qui touche de près ou de loin à un complexe de mettre aussitôt tout ce complexe en mouvement. Dans une série de cent mots, choisis comme ayant trait le plus possible aux choses de la vie de tous les jours, on peut être sûr qu'il s'en trouvera qui provoqueront chez un individu donné de ces brusques affleurements de l'affectivité latente, reconnaissables à divers signes : indices physiques tels que rougeur, bredouillement, mouvements involontaires ; allongement du temps de réaction ; réactions insolites, soit par le sens des termes accouplés, soit par les altérations que subit la consigne, ainsi quand le mot-inducteur est répété en guise de réponse ou traduit dans une langue étrangère, quand on répond deux ou plusieurs fois par le même mot au lieu de réagir aux nouveaux inducteurs (persévération), etc. Si, après avoir obtenu une centaine de couples associatifs, on récapitule la série, en priant le sujet de répondre à chaque mot comme il l'a fait la première fois, on observe que les reproductions défectueuses (oubli ou remplacement du mot induit) concernent pour la plupart des termes déjà marqués de quelque anomalie de réaction.

Les expérimentateurs étrangers à la psychanalyse avaient constaté ces divers troubles, sans pouvoir en donner l'explication. La méthode de Bleuler et de Jung permet de les interpréter psychologiquement et d'en exploiter la valeur diagnostique. L'hésitation à répondre, chronométriquement enregistrée, ou tout autre signe de perturbation idéo-affective, met en vedette les mots sur lesquels il y a lieu de revenir. Une fois la série épuisée, on procède si l'on veut à la récapitulation, puis l'on recourt à la psychanalyse, en prenant chacun des mots suspects pour point de départ.

Bien des secrets se révèlent ainsi, que la simple anamnèse n'avait pas permis de découvrir. M. Claparède raconte avoir soumis à cette

(1) *Diagnostische Assoziationsstudien*, publ. par C. G. Jung. (Leipzig, Barth, vol. I, 1906 ; vol. II, 1910.)

Digitized by Google

expérience une jeune femme qui se plaignait d'une tristesse persistante et dont on ne pouvait rien tirer en l'interrogeant. Elle fournit entre autres quatre couples successifs :

Encre — plume (1 sec. 6)
Méchant — bon (1 sec. 4)
Aiguille — épingle (1 sec. 4)
Nager — promener (4 sec.)

Cette dernière association avait donc pris un temps sensiblement plus long que les précédentes. Il demanda à la patiente, avec la bienveillante insistance qui convient en pareil cas, ce que le mot *nager* lui suggérait. Après avoir déclaré en riant qu'elle ne trouvait rien, elle finit par se troubler et avouer avec larmes qu'elle avait, peu de jours auparavant, pensé se jeter à l'eau de désespoir. (1) — Un jeune garçon de 16 ans, psychanalysé par M. Pfister, manifesta une forte inhibition à l'endroit du verbe *rencontrer*. Le mot *ami* lui vint après une pause de 19 sec. 8 ; mais il ne put s'en souvenir au moment de la récapitulation. L'introspection ne donna d'abord que l'idée d'une « connaissance désagréable ». Mais au bout de deux séances l'adolescent se rappela que, deux ans auparavant, il avait été l'objet d'une poursuite libidineuse de la part d'un inconnu rencontré dans un bois. (2)

D'autres moyens encore sont employés pour déceler la présence des complexes : se faire donner, par exemple, des séries de mots assemblés sans préoccupation d'ordre ni de sens. Ces « chaînes libres d'associations », par la nature des vocables dont elles se composent comme par les perplexités et les résistances qui entravent leur formation, amènent souvent des pensées à se trahir. On recourt aussi au galvanomètre pour corser les épreuves associatives, en vertu de la loi qui veut que les émotions se traduisent, chez les personnes placées dans le circuit d'un courant électrique, par une déviation mesurable (réflexe psychogalvanique).

Toutes ces expériences sont relativement faciles ; elles ont une valeur démonstrative par l'élément d'objectivité qu'elles introduisent dans la recherche ; elles permettent, dans les cas de

(1) Ed. Claparède, *Quelques mots sur la définition de l'hystérie*. Archives de Psychologie, VII, n° 26, octobre 1907, p. 185.

(2) O. Pfister, *Die Psychanalyse als wissenschaftliches Prinzip und seelsorgerliche Methode*. Evangelische Freiheit, X, 1910, p. 111-112.

Digitized by Google

psychose grave, d'acquérir une vue prompte des défectuosités de l'idéation. Dans la pratique médicale, la plupart des psychanalystes estiment pouvoir s'en passer, et fondent plutôt leur diagnostic sur l'interprétation suivie des rêves et l'observation du discours spontané.

III

Discuterons-nous maintenant les objections élevées contre cette méthode de recherche ? Nous devons nous borner à relever la plus générale et la plus grave : la psychanalyse ne donne pas de résultats positifs, vérifiables ; c'est de la science de fantaisie. Ce reproche revient comme un *leit-motiv* sous la plume des savants et des médecins qui, dans les pays de langue allemande, attaquent les théories freudiennes parfois avec une extraordinaire passion. (1) En France, le regretté Alfred Binet, peu au courant d'ailleurs des travaux psychanalytiques, les a traités de jolis romans et n'a point manqué de railler ceux qui les préfèrent à la « sèche psychologie de laboratoire ». (2) Nul pourtant n'était mieux placé que lui pour savoir qu'il se fait de très intéressantes et très valables observations en dehors de celles qui peuvent se réduire en schèmes et en courbes, s'inscrire sur un cylindre ou se mesurer au compas. L'essentiel est d'aller aux phénomènes, de les prendre sur le vif. dût-on, pour les atteindre, tâtonner d'abord. Il y a des rapports d'une incontestable réalité qui échappent au contrôle du chiffre. Le vrai principe, en science, c'est que tout ce qui est bien vu et bien noté doit être tenu pour virtuellement susceptible de s'exprimer mathématiquement. Le moment peut venir où une découverte quelconque rendra possible l'application du calcul. Grâce aux expériences d'association, les mathématiques ont eu leur mot à dire dans la recherche des complexes, quoique toujours ce qu'il y a de *sui generis* dans un phénomène de conscience reste en dehors de l'expérimentation.

(1) Entr'autres Friedländer, O. Binswanger, Isserlin, Fœrster, Heilbronner, Wiegandt, Aschaffenburg. Bleuler leur répond dans son remarquable article *Die Psychanalyse Freuds* (Jahrbuch ..., II, 2, 1910), non sans préconiser une judicieuse révision des thèses qu'il défend.

(2) A. Binet, *Le bilan de la psychologie en 1910*. Année psychologique, XVII, 1911, p. VIII.

Digitized by Google

Les psychanalystes disent volontiers que seule la pratique directe de leur méthode permet d'en apprécier la valeur. Il y a une manière de présenter cet argument qui peut donner prise à l'accusation d'ésotérisme. Rien ne serait plus préjudiciable à la psychanalyse elle-même que de récuser en son nom, par pétition de principe, le jugement de tous les non-initiés. Mais il est vrai que des critiques de pure doctrine ne suffisent pas à détruire l'effet d'un pareil amas d'observations frappantes. A la fin du brillant mémoire (1) où il s'applique à démolir tout l'enseignemen tfreudien, le Dr Arthur Kronfeld, d'Heidelberg, déclare que néanmoins on doit à l'intuition de Freud des aperçus d'une grande finesse, que par lui la psychologie a été rendue attentive à des traits de secrète analogie entre la vie mentale des malades et celle des bien portants, et que la doctrine psychanalytique, si erronée qu'elle soit, implique une louable tendance à étudier de près des phénomènes individuels trop laissés de côté par la médecine de l'âme. Ces loyales déclarations nous laissent rêveur. Comment peut-on prêter sans contradiction aux mêmes investigateurs des vues si pénétrantes et un jugement méthodologique si dévoyé ? Oui, il arrive que des hypothèses archi-fausses profitent à la science par les réfutations qu'elles suscitent. Mais on nous parle ici d'un résultat positif, de rapports et d'analogies qu'il y avait du mérite à découvrir. Et l'épithète d'« individuels », appliquée aux phénomènes dont il s'agit, n'y change rien : c'est bien à la condition qu'un élément de constance s'en dégage que de tels phénomènes peuvent être scientifiquement intéressants. Alors n'y aurait-il pas quelque légitimité dans la méthode qui a permis de réaliser ces acquisitions, et autre chose qu'un cercle vicieux dans l'argumentation fondée sur les résultats de cette méthode ? Toute la question qui se pose, pour les faits dont la psychanalyse s'alimente, est celle de Hamlet : être ou n'être pas.

M. de Montet, qui n'est certes pas un freudien fanatique, reconnaît carrément qu'une bonne partie de ces faits sont réels :

(1) A. Kronfeld, *Ueber die psychologische Theorien Freuds und verwandte Anschauungen*. Archiv für gesamte Psychologie, XXII, 2-3, déc. 1911. — Voir la remarquable réplique de G. Rosenstein, *Eine Kritik*, Jahrbuch..., IV, 2, 1912.

Digitized by Google

ils surgissent en nombre et s'imposent avec évidence, sans qu'on ait besoin de recourir aux moyens d'investigation préconisés par Freud, Jung et consorts. (2) D'où l'on ne doit pas, ajouterons-nous, conclure à l'inutilité de toute cette technique. Elle peut devenir inutile par l'avènement de procédés meilleurs. Elle a eu pour effet de grouper en un tout impressionnant d'homogénéité ce qui, autrement, ne fût pas sorti de la phase de l'observation empirique, — dans le sens où ce mot s'oppose à méthodique. On reproche bien mal à propos aux adeptes de la psychanalyse d'avoir aventuré la science psychologique dans un domaine jadis réservé aux conteurs et aux romanciers. Le grief se retourne contre l'incuriosité des savants qui ont trop longtemps fermé les yeux sur certaines réalités de la vie psychique. C'est tant pis pour eux si l'initiative des observateurs profanes les a devancés. De même la psychologie « sérieuse » ne doit s'en prendre qu'à elle si tant de sorciers et de charlatans ont exploité les phénomènes de suggestion, d'automatisme, de télépathie, avant qu'elle soit prête à se les annexer.

Mais le tout n'est pas de constater en gros qu'il y a beaucoup de vrai dans la direction où la psychanalyse travaille. N'apporte-t-elle pas avec elle des chances particulières d'illusion ? Il faut distinguer, parmi les erreurs possibles, celles qui viennent du sujet, et celles qui viennent de l'expérimentateur.

Dans tout examen mental, et non pas seulement dans la psychanalyse, le sujet peut, ou bien essayer de tromper le médecin ou le psychologue qui l'interroge, ou bien donner de bonne foi pour authentiques des produits de son imagination. Parlons des essais de tromperie volontaire. Il arrive que le patient, — malade interné dans un asile, ou prisonnier soumis aux épreuves du diagnostic judiciaire, — ait intérêt à cacher ce que l'on cherche. Il doit arriver aussi sans doute que le patient soit un farceur. Les psychanalystes se disent parfaitement armés contre de telles tentatives. Et l'on ne peut se refuser à reconnaître qu'ils sont pour le moins aussi bien armés que d'autres, même si l'on admet un certain déchet dans les preuves dont ils font état D'abord ils ne négligent pas l'enquête de fait, qui souvent confirme leurs inductions. Ensuite, — ceci pour eux est l'essentiel,

(2) Ch. de Montet, *loc. cit.*, p. 16 du tirage à part.

Digitized by Google

— le menteur ne peut rien leur dire qui ne lui soit venu à l'esprit. Les mensonges sont des associations d'idées, dont le contenu et la direction fournissent des renseignements aussi précieux qu'involontaires sur la mentalité des gens. Et les efforts mêmes du simulateur pour truquer ses réponses l'amènent à se trahir dans les expériences d'association. A ce propos on s'est plaint de ne pas disposer d'un moyen objectif pour distinguer une inhibition psychique d'une dissimulation. (1) C'est un écueil quand la matérialité d'un fait est en question. Mais cette analogie prouve d'autre part la justesse du principe dont s'inspire la recherche expérimentale des complexes, à savoir que les résistances qui n'ont pas de but conscient ont tout de même un but.

La limite est difficile à marquer entre les falsifications voulues comme telles et celles qui s'opèrent inconsciemment dans l'esprit du sujet. Celles-ci sont le pain quotidien de la psychanalyse. Chez certaines personnes, la permission de parler de n'importe quoi suffit à déchaîner toute une mythomanie latente. Elles inventent des histoires et se figurent les avoir vécues. Nous verrons que la fréquence de la tromperie inconsciente peut être invoquée contre l'ancien programme psychanalytique, qui était de remonter aux causes extérieures de chaque état nerveux, mais non plus contre la psychanalyse actuelle, qui voit dans la régression imaginative dont les illusions de la mémoire sont un symptôme le trait essentiel du tableau morbide.

Quant au danger de suggestion de la part de l'expérimentateur, il ne saurait être nié. Mais est-il plus grand sur le terrain de la psychanalyse qu'ailleurs ? On a assez reproché à Charcot son « hystérie de culture » ! Que les idées de Freud aient influé sur l'évolution de plus d'un cas, c'est, à priori, très vraisemblable. On se trompe d'ailleurs en lui prêtant une tournure d'esprit dogmatique. Mais il peut avoir, comme tant d'autres consciencieux observateurs, généralisé la portée de quelques observations frappantes et sollicité ensuite les phénomènes dans le sens de ce qu'il croyait vrai. En réalité ce reproche l'atteint moins que certains de ses disciples. Il y en a qui systématisent terriblement leurs constructions, qui ont par exemple tout un canon symbolique pour l'exégèse des rêves, d'après lequel tel animal,

(1) Cf. P. Menzerath, *Contribution à la psychoanalyse*. Archives de psychologie, XII, n° 48, déc. 1912, p. 380.

Digitized by Google

tel objet, tel nombre, doit avoir telle signification. Sans doute il est des thèmes qui reviennent dans l'imagerie mentale des individus comme dans les mythes des divers peuples. Mais en s'attachant trop constamment à la recherche de ces thèmes, on crée une ambiance suggestive qui risque d'agir malgré toutes les précautions dont s'entoure l'étude des cas individuels. La seule connaissance du vocabulaire psychanalytique, qui condense si commodément un ensemble de remarques si justes, peut engendrer des préjugés d'interprétation contre lesquels les commençants surtout ne sauraient trop se prémunir.

Cela dit, il faut répéter que si l'on entreprend ces recherches même avec le secret espoir de trouver Freud et les freudiens en faute, même en prenant pour sujets des personnes qui ignorent tout des théories en discussion, on ne tarde pas à faire des constatations qui supposent que la méthode s'est modelée sur les phénomènes et non l'inverse.(1) Toutes les exagérations dont les enthousiastes de la psychanalyse ont pu se rendre coupables n'empêcheront pas un esprit sensé de convenir que Freud n'a pas inventé ce qu'il décrit, et que ses procédés d'enquête, malgré leur imperfection, ont servi à ouvrir sur un monde de choses jadis pressenties, mais non sérieusement étudiées, une porte qu'il ne sera désormais plus possible de fermer. Ajoutons que les psychanalystes zurichois se montrent de plus en plus préoccupés de ne rien suggérer à leurs sujets pendant l'investigation, d'observer à leur égard une stricte neutralité de ton et d'attitude. Ils recommandent à toute personne désireuse de psychanalyser autrui de se soumettre elle-même à l'examen psychanalytique, afin de s'affranchir de cette forme de dérèglement intellectuel qui consiste à nous mirer complaisamment, — nous, nos manies et nos théories, — dans l'esprit de notre prochain. Enfin, il faut y insister : la psychanalyse ne s'est pas immobili-

(1) Sous le titre *Un rêve expliqué*, les Archives de psychologie, vol. XIII, n° 52, donnent un curieux exemple de vérification objective. L'auteur de l'analyse était arrivé à conclure que le rêve visait un personnage connu de lui, connu aussi du sujet, mais dont celui-ci n'avait pu rétablir l'identité, dissimulée dans le rêve. Or la preuve fut faite, par un papier retrouvé le lendemain, qu'il avait en effet pensé à ce personnage peu de jours auparavant, et cela dans des circonstances répondant tout à fait à l'interprétation psychanalytique.

Digitized by Google

sée dans une codification arbitraire de ses premiers résultats. Nous allons voir comment, par ses propres ressources, elle les a complétés, amendés, renouvelés, ce qui est bien le meilleur signe de vitalité scientifique.

IV

Après comme avant la substitution de la confession introspective à l'hypnose, la théorie de Breuer et Freud demeurait conforme à celle de Charcot par le rôle qu'elle attribuait aux commotions affectives ou « traumatismes psychiques » en tant qu'agents provocateurs de l'hystérie. Les vues du savant français semblaient même recevoir une confirmation sensible, grâce à la façon dont s'élargissait la recherche des facteurs traumatiques. Mais c'est quant à la nature de ces traumatismes que Freud, poursuivant ses travaux, en vint à se séparer de Charcot et de son école.

On sait avec quelle maîtrise le grand clinicien de la Salpêtrière avait porté le coup de grâce à la vieille opinion qui faisait de l'hystérie une affection utérine. Sur ce point, personne aujourd'hui ne songe à revenir en arrière. On admet que cette maladie est essentiellement psychique (ce qui n'exclut pas, en vertu du principe de parallélisme psycho-physique, l'hypothèse d'un substrat organique encore à trouver). Mais la question du rapport entre les troubles hystériques et la sexualité n'a pas été définitivement résolue ni même réellement posée par Charcot. Pourtant, à propos des paroles et des attitudes qui traduisent le rêve de l'attaque, le traité de Gilles de la Tourette signale chez les femmes une corrélation fréquente entre ces manifestations paroxystiques et le souvenir d'une aventure amoureuse ou d'une scène de viol. (1)

Breuer et Freud, quand ils publièrent en commun leurs mémorables *Etudes*, étaient d'accord pour dire que, parmi les images qui défraient, en se déguisant, la symptomatologie hystérique, il fallait mettre au premier rang celles qui appartiennent au domaine sexuel. Freud devait aller beaucoup plus loin dans

(1) Gilles de la Tourette, *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie*. II, p. 50 et suiv. (Paris 1895).

Digitized by Google

ce sens. On peut suivre sa pensée dans une série de travaux datés de 1893 à 1908. (1)

Voici quelles étaient, en 1896, ses principales thèses neurologiques. L'hystérie constitue avec la névrose d'obsession (*Zwangsneurose*) le groupe des « psychonévroses par réaction défensive » (*Abwehrneuropsychosen*). Un second groupe est formé par la neurasthénie proprement dite et la névrose d'angoisse (*Angstneurose*); c'est celui des névroses simples, dues à des influences perturbatrices actuelles, tandis que dans l'autre catégorie il s'agit de traumatismes remontant à l'enfance. (Aujourd'hui le terme de neurasthénie a disparu du vocabulaire psychanalytique.) Comme l'intérêt biologique s'attache surtout à la théorie des psychonévroses, nous nous en tiendrons à ce qui concerne ces dernières.

L'anamnèse des patients n'amène souvent au jour que des causes banales, quelconques, d'ébranlement nerveux. C'est, selon Freud, un leurre, un effet du mécanisme de dérivation qui substitue inconsciemment d'autres motifs à ceux que l'on n'aime pas avouer. Sans aller au-delà des circonstances de l'âge adulte, on peut voir que des émotions très spéciales se cachent parfois sous l'apparence d'une « simple frayeur ». C'est l'histoire de la jeune fille qui était censée avoir pris sa première crise de nerfs parce qu'un chat lui avait sauté sur les épaules dans un escalier, mais qui, en réalité, avait réagi de la sorte parce que, peu de jours auparavant, au même endroit, elle n'avait pu échapper qu'à grand peine à l'entreprise d'un amoureux trop hardi. (2)

Cependant, chez beaucoup de personnes, le détraquement nerveux est consécutif à un événement bien précis, — catastrophe de chemin de fer ou accident du travail, — lequel n'a nullement une récente agression érotique pour doublet. Mais, dit Freud, il ne faut pas s'arrêter à la zone récente et superficielle des souvenirs. La psychanalyse remonte à l'enfance et y trouve l'origine spécifique du mal. Ceux qui après la puberté se révèlent névropathes ont été, avant leur huitième année, sexuellement affectés, soit par un attentat proprement dit, soit par le caprice immoral de quelque personne de leur entourage, soit par des jeux érotiques entre

(1) Voir *Sammlung kleiner Schriften...*, 1906; 2e série 1909.
(2) Cf. *Studien über Hysterie*, p. 186.

Digitized by Google

enfants. Ces expériences précoces peuvent ne laisser aucune trace dans la mémoire consciente. Mais l'impression persiste à l'état latent, et acquiert rétrospectivement une grande importance par suite du conflit qui surgit entre les excitations de même nature et les scrupules dûs à l'éducation. Si certaines images, dans l'hystérie, sont refoulées et converties en symptômes nerveux, c'est en vertu de leur rapport direct ou lointain avec ces pénibles reviviscences enfantines, dont le sujet lui-même n'est pas conscient.

La question des traumatismes sexuels aboutit à la question plus vaste du pansexualisme, qui nous paraît mériter d'être traitée à part dans une autre étude. Disons seulement que le terme de sexualité a pris dans la suite, sous la plume de Freud, un sens prodigieusement extensif, et que Jung en est venu, par une transition logique, à considérer la *libido* des psychanalystes comme une hypothèse de travail qui ramène à une seule source énergétique les instincts de conservation et de reproduction. (1) Quoi qu'il en soit, la notion du refoulement (*Verdrängung*) a une portée qui dépasse de beaucoup celle de l'ancienne théorie traumatique. Il s'agit comme on le sait de la réaction par laquelle la conscience aliène, projette hors de sa sphère (force est bien de recourir à ces métaphores spatiales !) certains éléments de son contenu. Que le refoulement soit actif ou passif, imputable à une décision primitivement volontaire ou à un pur automatisme mental, on ne saurait nier ce curieux phénomène, qui est loin d'appartenir exclusivement à la psychologie morbide. Freud en a montré toute l'importance. Ainsi une formule dynamique était substituée à la conception statique de Janet, qui avait mis l'hystérie en rapport avec un rétrécissement du champ de la conscience, un état de désagrégation de la personnalité.

A l'époque des travaux dont nous venons de résumer les conclusions, Freud cherchait toujours dans un ou plusieurs événements de l'enfance de ses malades le corps du délit psychologique qu'il s'agissait d'extraire pour les guérir. Dix ans plus tard, son point de vue est tout autre. (1) Il convient de bonne grâce, dans un article publié en 1906, des changements que de

(1) JUNG, *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1912.

(1) Cf. FREUD, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905 (2e éd. 1910).

Digitized by Google

nouvelles observations l'ont contraint d'apporter à sa doctrine. (1) Les symptômes ne dépendent plus directement des souvenirs enfantins, — ceux-ci peuvent être absolument mensongers sans que la situation en soit modifiée, — mais bien des fantaisies que l'imagination superpose aux souvenirs. La notion des lésions accidentelles de la sexualité est remplacée par celle d'une persistance de l'infantilisme sexuel. La maladie reconnaît dès lors pour facteur primitif une tendance anormale au refoulement, probablement liée à une disposition organique, et qui a pour conséquence que l'enfant devenu adulte, réagissant à faux au contact de la vie réelle, se replonge sans s'en douter dans des formes de mentalité anachroniques. L'image des parents surtout agit tyranniquement chez les nerveux et entrave le développement individuel. Le traitement n'a plus pour condition essentielle la décharge des états affectifs, mais leur transfert (*Uebertragung*) sur la personne du médecin, qui doit servir d'intermédiaire entre le régime d'assujettissement morbide aux anciens types d'affection et une économie nouvelle, fondée sur la réadaptation de l'affectivité à la vie.

Pour être complet au point de vue médical, il faudrait faire ici des distinctions, montrer comment la psychanalyse s'applique à différencier ce qui appartient d'une part à l'hystérie (faculté de dramatisation symbolique, plasticité des complexes, vive aptitude au transfert), et d'autre part à la névrose d'obsession (recherche inquiète d'une compensation aux infériorités dont on souffre, perplexités et scrupules en présence des problèmes de la vie). Il faudrait aussi parler de la démence précoce, la *schizophrénie* de Bleuler. Cette grave maladie mentale, dont la détermination symptomatologique est l'œuvre de l'aliéniste allemand Kræpelin, a été étudiée de très près par les psychanalystes. Elle a pour caractéristique, d'après eux, l'envahissement de la psyché par un complexe parasite, dont l'action multiple et sournoise contracte le malade sur lui-même, ruine en lui le sentiment de la réalité, confère une déplorable fixité à ses fausses

(1) Freud, *Meine Ansichten über die Rolle der Sexualität in der Aetiologie der Neurosen* (in Löwenfeld, *Sexualleben und Nervenleiden*, 4e éd., Wiesbaden 1906. Reproduit dans *Sammlung kleiner Schriften...*, 1re série, p. 225 et suiv.).

Digitized by Google

attitudes physiques et morales et le rend inapte au transfert libérateur (1).

Mais nous devons nous borner à souligner, dans ce qu'il a de plus général, l'intérêt de la théorie régressive des névroses dont on doit surtout le développement à l'école de Zurich.

Dans bien des cas, explique Jung (2), la psychanalyse met en lumière des faits dont une information rétrospective établit l'exactitude. Mais d'autres fois le médecin s'aperçoit qu'il a eu affaire à des pseudo-réminiscences. Est-ce à dire que la recherche psychanalytique se soit égarée ? Nullement. Au point de vue d'une juste compréhension de ces phénomènes, l'important n'est pas de savoir si l'imagination du malade opère sur des données illusoires ou sur des souvenirs réels. Quelle que soit l'origine authentique ou apocryphe des images dont il compose sa rêverie, l'essentiel est qu'il cherche dans une rêverie qui le ramène à l'enfance le moyen de s'affranchir du présent. L'élément constitutif de la névrose est fourni par une tendance à la régression. La preuve que la disposition subjective joue là-dedans le plus grand rôle, c'est que des adultes normaux peuvent avoir à raconter des histoires fort pareilles à celles qu'on obtient en confessant les nerveux. De deux petites filles dont la vue a été souillée du même spectacle obscène, l'une fera de l'hystérie et l'autre demeurera indemne. Ainsi on n'envisage plus comme indispensable de fouiller la mémoire des malades jusqu'à ce qu'on en ait exhumé quelque scabreux épisode enfantin. On incrimine plutôt des conflits affectifs qui ne se rapportent pas nécessairement à une circonstance extérieure déterminée et qui ont un intérêt actuel. Même quand le développement des manifestations morbides se rattache à un fait biographique saillant, l'accent est mis sur la défectuosité des réactions qui président aux conséquences personnelles de l'aventure. Si l'hystérique souffre de réminiscences, ce n'est pas précisément parce qu'il aurait besoin pour être soulagé de revivre telle ou telle

(1) Ils estiment d'ailleurs que cette affection existe aussi sous des formes bénignes, méconnues du vulgaire, et qu'on peut la traiter avec succès en s'y prenant assez tôt.

(2) Jung, *Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie* Neun Vorlesungen gehalten in New-York im September 1912. Extrait du Jahrbuch..., v, 1913.

Digitized by Google

scène dont sa conscience garde l'endolorissement. C'est que ce retour en arrière, effectué sous une bonne influence, aurait le sens d'une rupture avec le passé.

La névropathie apparaît donc comme la solution vicieuse d'un antagonisme mental. « Le refoulement s'exerce sur les éléments réprouvés par l'instance supérieure. » (1) C'est donc une fausse manœuvre, qui a cependant pour mobile un juste instinct défensif. Il s'agit ici de biologie, et non de morale au sens dogmatique qu'on donne habituellement à ce mot. Mais la biologie est couramment obligée de recourir au vocabulaire téléologique. Ce qui est refoulé soit au début des névroses, soit au cours de leur évolution, ce sont des composants dont l'individu sain et adapté à son milieu n'a que faire, des tendances qu'il est appelé à surmonter. Seulement barrer la route à un ennemi n'est pas s'en rendre maître. Les forces qu'on endigue restent capables d'irruptions dangereuses, aussi longtemps qu'on ne les canalise pas. Les sentiments incompatibles avec les convenances esthétiques et sociales, avec les impératifs moraux, ne sont vraiment rendus inoffensifs que lorsqu'ils ont passé par le procès de la *sublimation*, c'est-à-dire lorsqu'ils ont été dérivés et utilisés au profit d'un intérêt supérieur. Le refoulement pathologique est un mode précaire d'élimination, par lequel le moi se donne le change, et qui entretient le mal tout en le dissimulant.

Ces sortes de compromis vitaux répondent à la loi du moindre effort. L'individu s'est trouvé en présence de certaines difficultés et n'a pas su les résoudre à son honneur. Alors il a fait comme l'alpiniste pris de trac qui, ayant reculé devant l'obstacle, va disant partout et finit par se persuader que l'obstacle était infranchissable. L'empêchement venait de lui ; il a rejeté la faute sur les circonstances, se créant à plaisir des inhibitions qui sont des prétextes, tel l'enfant inventif et peureux qui dresse des croquemitaines sur sa route pour se dispenser d'aller où il doit. Ou bien encore, au lieu d'envisager en face les causes et les leçons de sa défaillance, le candidat à la névrose ira chercher dans des exploits imaginaires un dédommagement pour son orgueil. Ainsi de toute façon il substitue au monde où il est appelé à lutter et à vivre un monde fictif plus conforme à ses désirs. Il trouve dans la maladie, selon la formule aujourd'hui consacrée, un refuge contre la réalité.

(1) Mæder, *loc. cit.*, p. 410.

Digitized by Google

V

Jung illustre ses considérations théoriques de plusieurs suggestives observations, dont l'une en particulier lui sert de pierre de touche pour la critique des diverses thèses en présence. La voici en résumé :

Une jeune femme — appelons-la Mlle X. — rentrait chez elle en compagnie de plusieurs personnes avec qui elle avait passé la soirée. Arrive derrière ce groupe de piétons une voiture roulant à une allure désordonnée. Tout le monde s'écarte, sauf notre héroïne, qui, à la stupéfaction générale, se met à courir devant les chevaux comme une folle, malgré les cris du cocher. Elle parcourt ainsi une longue rue aboutissant à un pont. Là, ses forces l'abandonnent. Elle fait mine de sauter dans le fleuve, comme si c'était le seul moyen de ne pas être renversée par les chevaux ; des passants la retiennent et on la ramène, complètement épuisée, dans la maison qu'elle avait quittée un moment auparavant. Ce fut pour elle le point de départ d'une hystérie grave. — Dira-t-on simplement, — théorie banale du choc nerveux, — qu'il s'agit d'une personne impressionnable à qui la peur a fait perdre la tête ? Mais Mlle X. s'était trouvée à Saint-Pétersbourg, le 22 janvier 1905, dans une rue balayée par la fusillade, et avait montré le plus grand sang-froid alors que les morts et les blessés jonchaient le sol autour d'elle. Belle occasion, pourtant, d'avoir peur ! Il fallait donc que son impressionnabilité fût particulièrement vive à l'égard des voitures et des chevaux. Elle en donna pour raison un incident dramatique de son enfance. A l'âge de sept ans, elle faisait une promenade en voiture, quand les chevaux s'emportèrent ; le cocher sauta à terre, en lui disant de sauter aussi, ce qu'elle fit juste au moment où l'équipage, lancé perpendiculairement à la ligne d'un quai, allait s'abîmer dans l'eau profonde. Ceci semble être en faveur de la théorie des traumatismes anciens (dans les rêves les chevaux jouent souvent le rôle d'un symbole sexuel). Mais cette histoire est sujette à caution ; et, réelle ou inventée, elle ne nous apprend pas pourquoi la peur des chevaux se serait traduite dans cette circonstance d'une façon aussi inadéquate à la situation. — D'après les renseignements réunis par Jung, tout s'explique par un petit roman dont la fuite devant la voiture était inconsciemment destinée à précipiter le dénouement. Mlle X., étant petite, s'était fait remarquer par des goûts et des allures de garçon (1). A l'âge

(1) Trait commun chez les filles qui, devenues femmes, se montreront avides d'hommages masculins, aimeront le flirt et les sports, et auront plutôt la vocation du mariage même que de la maternité. C'est chez celles-là que le besoin de revanche sexuelle prend souvent la forme d'un féminisme militant.

Digitized by Google

de la puberté, elle prit des habitudes de rêverie solitaire, évitant le monde et manifestant une aversion prononcée pour tout ce qui concerne les rapports des deux sexes. A vingt-quatre ans, elle parut recevoir le coup de foudre et se fiança avec un certain Monsieur B., pour qui elle se figurait avoir une grande inclination. C'était là l'effet d'une substitution inconsciente. En réalité, elle aimait M. A., le mari de sa meilleure amie. M. B. étant célibataire, ami et commensal de M. A., on comprend par quelle duperie d'imagination Mlle X. l'avait mis à la place de celui qu'elle préférait sans se l'avouer. Or, c'est précisément chez les A. qu'elle avait dîné le soir de la crise. Mme A., partant pour un voyage, avait été accompagnée à la gare par toute la société, et c'est après le départ de sa rivale que Mlle X., dans un état de demi-somnambulisme, s'était livrée à cet acte extravagant qui avait eu pour conséquence de la ramener, plus morte que vive, dans la maison où le mari de son amie se trouvait seul. M. A., troublé par la détresse et l'exaltation visible de celle qui venait chercher un refuge et des soins sous son toit, lui fit une déclaration passionnée. Racontant cette fin de l'aventure à son médecin, Mlle X. déclarait avoir été surprise d'un pareil aveu, d'où résultait, en l'absence de la maîtresse de céans, une situation pénible et fausse. Cependant il était bien clair que tout ce qui avait précédé tendait à ce but : être aimée de M. A. Interrogée sur l'impression qu'elle avait ressentie en entendant derrière elle la galopade des chevaux, elle répondit : « Un sentiment d'effroi : cela approchait, et pas moyen d'échapper ! » Juste expression de la résistance qu'une portion du moi, — le moi de la pudeur et de la dignité humaine, — oppose vainement à la *libido* inférieure qui use de la mise en scène hystérique pour arriver à ses fins.

Bien des gens, nourris de l'idée que la vie mentale et la vie consciente ne font qu'un, se refuseront à voir dans cette histoire autre chose que la machination lucide d'une femme amoureuse. Au nom du même préjugé, on a contesté l'hypnotisme, on a regimbé contre le subconscient et le subliminal, — des mots certes qui n'expliquent pas tout, mais qui correspondent à un ensemble de réalités dûment constatées. Il est remarquable, pour le dire en passant, que certaines des objections auxquelles le freudisme se heurte en pays allemands soient une réédition de celles qu'on a opposées aux psychologues français, anglais et américains qui parlaient d'une activité psychique étrangère à la conscience. Assurément, il y a des femmes expertes à jouer la comédie ; mais certaines façons de la jouer ne sont possibles qu'à la condition de se prendre soi-même au jeu. Imagine-t-on cette

Digitized by Google

personne de bonne éducation cherchant de propos délibéré l'occasion d'un tête à tête avec l'homme dont elle s'est amourachée, et ne trouvant rien de mieux que cet acte de terreur absurde, excusé tant bien que mal par l'évocation d'un danger couru dix-huit ans auparavant ! Ce n'est pas faire beaucoup d'honneur à l'ingéniosité féminine que de supposer que Mlle X. aurait su, en y prenant peine, concilier autrement l'intérêt de son amour et le souci des apparences. On a dit très justement que pour simuler la folie il faut déjà être un peu fou. L'envie de se donner en spectacle, de se rendre intéressantes à tout prix, qui fait taxer tant de femmes hystériques de simulation, est en réalité une manifestation d'infantilisme et tient à un état mental auquel ne peut pas s'appliquer la mesure de la froide raison. La maladie de la patiente de Jung consistait à trouver dans un événement ancien, réel ou fictif, la justification suffisante d'une action déterminée par un désir actuel, mais méconnu.

Cette façon d'interpréter le fonctionnement de l'imagerie mentale dans l'hystérie s'applique sans peine à plus d'un cas célèbre de dissociation du moi. La hantise spirite et la possession démoniaque sont du ressort de la psychanalyse. Rappellerons-nous les aventures du pauvre Achille, ce patient de Janet qui fut frappé de mutisme, mourut pour semblant et se réveilla en enfer, parce qu'il avait trompé sa femme et que le remords, joint à la préoccupation de cacher cette faute, le tourmentait? (1) Nous retrouvons là, sous une forme bien frappante, la même tendance à transporter dans un domaine puéril et imaginaire les conflits où se débat notre moralité. Qu'on relise aussi, dans *Des Indes à la Planète Mars*, l'admirable chapitre consacré à la personnalité et à la psychogenèse de Léopold. (2) Une demoiselle de magasin, médium à ses heures, fait sous la conduite d'un guide spirituel, invisible aux yeux du vulgaire, de prestigieuses promenades dans l'Orient magique et dans le monde sidéral. Sa mémoire somnambulique rattache ce dédoublement à une frayeur éprouvée dans son enfance. A l'âge de dix ans, revenant de l'école, elle fut assaillie par un gros chien. Heureusement qu'un « personnage en robe », peut-être en réa-

(1) Pierre Janet, *Névroses et idées fixes*, I, p. 375 et suiv. (Paris, 1898).
(2) Th. Flournoy, *Des Indes à la planète Mars*, p. 75 et suiv.

Digitized by Google

lité quelque religieux ou prêtre passant par là, vint à son secours et chassa l'animal. Par une répercussion que les recherches de Freud aident à comprendre, cette agression devint pour l'enfant promue jeune fille le type de tous les dangers qui atteignaient en elle la sphère de la pudeur et des intimes aversions. Le mystérieux protecteur qui l'avait tirée de peine prit l'habitude d'apparaître dans toutes les circonstances où ces sortes de sentiments étaient en jeu. Et c'est sous son patronage que se développa la riche floraison somnambulique où Mlle Smith, nature romanesque et fière, condamnée à une existence médiocre, devait trouver de quoi satisfaire ses aspirations sentimentales et ses rêves de grandeur.

Avec un cas comme celui-ci, nous touchons aux formes supérieures de la névrose, dont les manifestations tendent à se confondre avec les créations du mysticisme et de l'art. Léopold est le nom d'un complexe ; mais il y a des éléments, dans les complexes dont nos actions trahissent la poussée, qu'il serait néfaste d'extirper. C'est ce que la nouvelle psychanalyse montre avec force. En « désexualisant » le freudisme, en ne faisant plus des fantaisies sexuelles subconscientes qu'une forme rétrograde de l'évasion hors du réel. elle se rapproche beaucoup de la théorie « ludique » de Flournoy. En imputant aux crises de croissance, aux déplacements et aux métamorphoses de la *libido,* — désir universel et profond instinct de vie, — tout ce qu'il y a de pire dans l'homme et tout ce qu'il y a de meilleur, elle rejoint les essais de synthèse de Myers et de Bergson. Mais grâce à l'immense matériel d'enquête dont elle dispose, grâce aux subtiles fouilles mentales inaugurées par Freud, elle arrive à préciser comme jamais on n'avait pu le faire encore le sens biologique des désordres nerveux.

Le refoulement, dont les conséquences peuvent être si désastreuses, n'est après tout qu'une forme excessive et inadaptée d'une élimination sans laquelle il n'y a pas de progrès. Dans certaines limites, la régression n'est pas un mal ; il arrive que nous ayons besoin, pour franchir une étape difficile, de nous retremper à des sources vives d'affection et d'énergie (sentiments familiaux, traditions religieuses) où l'on n'accède qu'en se tournant vers le passé. L'observateur sagace, attentif à l'aspect biologique des choses, discerne dans chaque symptôme hystérique

Digitized by Google

un essai de défense, partant de guérison. Il y a des cas où ce sont des hallucinations qui sauvent le malade, en lui faisant trouver le chemin d'une utilisation plus haute (sublimation) des forces que dilapide sa névrose. (1) Enfin, faut-il rappeler que le rêve est la folie du normal? On retrouve couramment, dans l'activité psychique de l'homme sain endormi, l'équivalent des conceptions les plus aberrantes. Or, le rêve est utile; il a sa fonction. Et c'est vrai non pas seulement du rêve nocturne, « gardien du sommeil ». La rêverie à l'état de veille peut être un agent de désorganisation. Ainsi dans la démence précoce, où la pensée s'appauvrit et se replie sous l'attraction égocentrique du songe intérieur. Mais rêver, chercher quelque chose au delà du possible, — à condition de savoir que l'on rêve et de pouvoir s'arrêter à temps, — c'est une affirmation légitime de la liberté de l'esprit. Plaignons l'homme qui ne pense qu'en vue de l'utilité immédiate, qui ne bâtit jamais de châteaux en Espagne, qui n'accorde jamais une caresse à la folle du logis. Le grand problème de la psychothérapie, et celui de la morale, n'est-ce pas de réaliser l'équilibre entre la vie et le rêve, de trouver un *modus vivendi* qui, sans mutiler la fantaisie, la fasse tourner au profit de l'action ?

Encore quelques considérations générales en guise de conclusion. Si l'on reconnaît aux gens du dehors le droit de donner leur avis, quand c'est pour parler contre la psychanalyse, on ne trouvera pas mauvais que quelqu'un qui n'est pas de la maison dise en toute simplicité, et en se plaçant au point de vue des ouvrages français antérieurs, ce que les travaux psychanalytiques lui paraissent apporter de fécond et de satisfaisant pour l'esprit.

1. Du moment qu'il s'agit de phénomènes que la médecine moderne depuis Charcot nous a habitués à qualifier de psychiques, il y a quelque avantage logique, — M. de la Palisse ne dirait pas le contraire, — à les interpréter psychologiquement. Freud et ses disciples ne se contentent pas de proclamer que les troubles hystériques sont des produits de suggestion, ce qui revient à constater une fois de plus que c'est la psyché qui est

(1) Voir les cas de Benvenuto Cellini et de la baronne d'A., dans FLOURNOY, *Automatisme teléologique antisuicide*. Archives de psychologie, VII, n° 26, oct. 1907, et *Esprits et médiums* (1911), p. 295 et suiv.

Digitized by Google

en cause. Ils ont en commun avec Janet la notion utile d'un état de conscience instable et dissocié. Mais ils vont plus au fond des choses par la façon dont ils s'appliquent à reconstituer dans chaque cas l'histoire intime de cette dissociation.(1) Sans doute Freud a dû revenir sur ses premières théories exlusivement psychogénétiques et faire une place à l'hérédité. Ici comme partout, il faut admettre qu'une disposition constitutionnelle fournit la base sur laquelle les causes provocatrices vont agir. Quelle est la nature organique de cette disposition ? On n'en sait rien ; et le saurait-on, on n'en comprendrait pas mieux l'évolution de la maladie elle-même. L'important est de connaître ce qui se passe dans l'esprit des malades. Pas plus qu'il n'y a d'adéquation possible entre une association d'idées et un mouvement moléculaire de la substance cérébrale, une altération de la chimie sexuelle n'a le pouvoir de nous apprendre comment les symptômes se superposent et s'organisent dans les névroses. En tant que ce sont là des faits mentaux, et à défaut d'une explication globale des relations de l'âme et du corps que seule la métaphysique peut donner, nous n'élucidons ces faits qu'à la condition de mettre chacun en rapport avec un fait mental antécédent. Ce n'est pas en parlant d'une « diathèse neuropsychopathologique » qu'on éclaire beaucoup la question. Tandis qu'on sait au moins ce que les psychanalystes veulent dire quand ils nous montrent dans telle manifestation nerveuse la conséquence historique de tel conflit affectif. Poser le problème en ces termes est déjà un progrès.

2. Un autre mérite de la psychanalyse, corrélatif du précédent, est de contribuer à éclairer le dynamisme de l'association des idées. On sait combien peu se justifie la prétention d'expliquer toute notre activité mentale par l'association. Claparède compare les associationistes à des gens qui attribueraient la marche d'une montre aux engrenages et non au ressort. Il n'y aurait pas de pensée si nos faits de conscience n'étaient pas susceptibles de s'associer. Mais cela ne nous dit

(1) P. Janet cependant adopte dans son ouvrage *Les névroses* (Paris 1910) un point de vue biologique fort rapproché des thèses de Freud et surtout de Jung. « Les névroses, dit-il, sont des troubles ou des arrêts dans l'évolution des fonctions » (p. 388).

Digitized by Google

pas à quelle force ils obéissent en s'associant. (1) Bergson de son côté s'élève contre la théorie d'après laquelle chaque perception irait « décrocher » dans la masse indifférente des images un souvenir correspondant. Il s'appuie en particulier sur les cas d'amnésie hystérique pour établir qu'on doit admettre entre les éléments dont dispose la mémoire, des différences d'affinité, de tension et de tonalité qui témoignent d'une fonction d'adaptation active. (2) On conçoit l'intérêt que présentent à cet égard les travaux de l'école psychanalytique, quelle que soit d'ailleurs l'attitude personnelle des auteurs dans la discussion des thèses associationistes. (3) Kronfeld reproche précisément à Freud d'exagérer le pouvoir de l'association. (4) Freud il est vrai a montré des connexions psychiques là où l'ancienne psychologie ne voyait que désordre. Un transfert affectif, par exemple, peut être considéré comme une application de la loi de ressemblance ou de la loi de contiguité. Mais le rôle soit inhibitif soit moteur qu'il assigne à l'affectivité ajoute quelque chose de souple et de vivant à la notion, purement mécanique, de l'association suffisant à tout, et illustre à nouveau ce que de bons observateurs avaient dit de l'action des sentiments sur la pensée. (5)

3. C'est un gain notable, nous devons encore le dire, que d'avoir élargi l'application psychologique du principe de causalité en cherchant un déterminisme interne dans le rêve et les

(1) Ed. Claparède, *L'association des idées* (Paris, 1903), p. 305 et suiv.

(2) H. Bergson, *Matière et mémoire*, passim.

(3) De même, ce que nous avons dit de l'avantage d'une interprétation psychologique des symptômes ne dépend pas de l'opinion que tel psychanalyste peut professer à l'endroit du principe de parallélisme.

(4) Kronfeld, *loc. cit.*, p. 197 et suiv.

(5) Kronfeld, (*loc. cit.*, p. 234) prétend aussi que l'idée de refoulement contredit l'idée de complexe. Du moment, dit-il, que ce système de représentations ne vaut que par l'émotion qui l'anime, le refoulement, en détachant l'émotion des souvenirs auxquels elle était attachée, doit détruire le complexe. Mais, répond Rosenstein (*loc. cit.*, p. 786 et suiv.), ce « détachement de l'émotion » ne constitue pas le refoulement. Le sentiment refoulé agit à l'intérieur du complexe. Il use des liaisons associatives possibles pour se créer des satisfactions compensatrices et manifeste sa présence et son activité par les résistances mêmes que rencontrent les images qui le concernent.

Digitized by Google

actes subsconcients de la vie de tous les jours. Même s'ils ont parfois recouru à des explications un peu osées pour trouver partout la satisfaction symbolique d'un désir, Freud et les freudiens n'ont pas travaillé en vain dans ce sens. Il y a assurément plus de choses dans nos rêves, et dans toute la part impulsive et irréfléchie de notre activité à l'état de veille, que ne peut nous en apprendre une étude même très perfectionnée des « conditions physiologiques » de ces phénomènes. Nous savons maintenant qu'il faut compter avec les subtils détours par lesquels ce qui est inconsciemment voulu peut se trahir dans l'involontaire.

4. En même temps, nous voyons des transitions auparavant mal connues se préciser entre certains dessous de l'idéation réputée la plus saine et les produits psychiques envisagés comme aberrants. Et voilà bien le principal service rendu à la psychologie par le père de la psychanalyse et ses continuateurs. Ils ont jeté un jour nouveau sur les voies qui relient le pathologique au normal. A ce seul titre, leur œuvre serait d'un grand prix pour nous. Toute recherche qui tend, non pas à abolir pratiquement dans l'ordre mental la distinction de la santé et de la maladie, mais à interpréter le désordre comme une modification intelligible de la fonction, doit s'imposer à l'attention de ceux qui vouent leur étude à quelque délicate et haute activité de l'esprit. La science religieuse en particulier ne saurait s'en désintéresser, — elle dont le domaine est à la fois si lourdement grevé de phénomènes morbides, et si riche en manifestations qui représentent le summum de l'élan humain.

EMILE LOMBARD.

Digitized by Google

REVUE GÉNÉRALE

LES ÉTUDES SUR LE QUATRIÈME ÉVANGILE

Aucun des problèmes que soulèvent les livres du Nouveau Testament n'a été aussi abondamment et aussi âprement discuté que le problème johannique. (1) Cela s'explique, non seulement par la valeur religieuse et théologique de l'évangile de Jean, mais encore par la manière dont se pose le problème de son origine. La critique johannique, semble-t-il au premier abord, n'a pas à explorer un terrain inconnu, mais seulement à vérifier l'exactitude d'une tradition. L'Eglise en effet a, sur l'origine du quatrième évangile, sur son auteur, sur les conditions dans lesquelles cet évangile a été écrit et reçu dans le canon, une tradition d'autant plus précise et plus ferme qu'elle est d'origine relativement tardive et qu'elle a été au début plus fortement

(1) On pourrait répéter ici les lignes par lesquelles Schürer commençait il y a vingt-cinq ans un rapport présenté à la Conférence théologique de Giessen sur « *l'état actuel du problème johannique* ». « Beaucoup, disait-il, sont tentés de voir dans la question johannique une pierre de touche pour éprouver les esprits, comme si à propos du quatrième évangile il s'agissait de choisir entre la foi et l'incrédulité... ce n'est pas l'incrédulité, c'est un travail sérieux entrepris pour servir l'Eglise de Jésus-Christ qui a amené à faire une série d'observations qui obligent à mettre en question l'origine apostolique de l'évangile... Si un examen consciencieux conduit à donner raison à la critique négative le christianisme ne sera pas compromis pour cela, seul le manque de foi peut affirmer le contraire... Il ne s'agit pas ici d'une question de foi mais d'un problème scientifique extrêmement compliqué et difficile. » (*Vorträge der theologischen Konferenz zu Giessen*, gehalten am 20. Juni 1889. V. Folge. Giessen, 1889, p. 41 et suiv.)

Digitized by Google

contestée (1). D'après cette tradition, l'apôtre Jean aurait vécu à Ephèse sous le règne de Trajan. Il y aurait, à l'aide de ses souvenirs personnels et directs, composé son évangile, à la fois pour compléter l'œuvre de ses prédécesseurs et pour la dépasser, en écrivant, après les évangiles de la chair, l'évangile de l'esprit. Nous aurions ainsi dans le récit johannique l'œuvre du plus intime des amis de Jésus, de celui qui a le mieux compris son œuvre et pénétré le plus profondément dans son cœur. Cette tradition, qui ne remonte pas au delà du dernier tiers du second siècle, a accompagné le quatrième évangile dans l'Eglise. Pendant tout le dix-neuvième siècle, elle a dominé le problème johannique : dans les débats auxquels le quatrième évangile a donné lieu, il s'est agi avant tout d'examiner le bien ou le mal fondé de la tradition. Défenseurs de l'authenticité et adversaires nous apparaissent comme défenseurs et assiégeants d'une place forte. Pour les critiques, il s'agit d'ébranler la thèse traditionnelle; pour les apologètes, de repousser les attaques dirigées contre elle. Dans l'ardeur qu'on a apportée au combat, on a parfois, semble-t-il, oublié que l'évangile, après tout, est plus important que la tradition et que c'est lui, et non pas Irénée, Papias ou Polycarpe, qu'il convient, avant tout, d'interroger.

Le début du xxe siècle pourrait bien marquer une date dans l'évolution du problème johannique. A ce moment, la critique libérale produit des œuvres, celles de Jean Réville, de Loisy, de Jülicher, d'autres encore, dans lesquelles se résume le travail de tout un siècle. Entre les critiques libéraux l'accord est fait sur les points les plus importants, il ne reste plus que des questions accessoires à résoudre. On peut se demander si l'intérêt du débat n'est pas épuisé et si la critique libérale n'est pas condamnée à répéter sa réfutation cent fois faite déjà, de la thèse traditionnelle. D'un autre côté, les critiques conservateurs présentent, toujours dans les mêmes conditions, une thèse qui d'ailleurs, par sa nature même, est condamnée à rester toujours identique à elle-même. C'est à ce moment que l'intervention d'un orientaliste, Julius Wellhausen et d'un philologue Eduard Schwartz vient renouveler le problème.

(1) Par exemple par les Aloges. Voir aussi la tradition différente sur l'origine du quatrième évangile qui est donnée par le canon de Muratori.

Digitized by Google

Nous indiquerons d'abord comment le travail du XIXe siècle a, par un lent effort, dégagé le problème et fixé les termes dans lesquels il se pose au début du XXe siècle. Puis nous résumerons les théories formulées à ce moment et nous indiquerons les points de vue nouveaux qu'on a essayé de faire valoir dans ces dernières années. Nous n'essayerons pas de faire de ces travaux une énumération complète (1) et de donner de chacun d'eux une appréciation motivée. Une bibliographie raisonnée des travaux consacrés au quatrième évangile depuis le début de ce siècle remplirait bien des pages. Nous nous bornerons à parler des plus caractéristiques d'entre eux, de ceux qui ont posé quelques problèmes nouveaux ou indiqué des voies nouvelles pour résoudre les problèmes anciens.

LE PROBLÈME JOHANNIQUE AU XIXe SIÈCLE

L'histoire du problème johannique jusqu'au début du XXe siècle peut être approximativement divisée en quatre périodes que séparent les années 1820, 1840, 1867. Aucune de ces dates ne marque une séparation absolue, elles n'ont que la valeur d'une indication.

Dans la première période qui va de la naissance de la critique biblique à la fin du XVIIIe siècle jusqu'en 1820, l'opinion générale est favorable aux données de la tradition. Seules quelques voix s'élèvent pour faire valoir contre elle certaines objections appelées à jouer un rôle considérable dans la suite de l'histoire du problème mais dont on ne sentit pas d'abord tout le poids.

Un des premiers, le déiste anglais Evanson (2), s'autorisant des différences qu'il relève entre le quatrième évangile et l'Apo-

(1) La littérature relative au quatrième évangile a été cataloguée jusqu'en 1874 par LUTHARDT, *Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums*, 1874, p. 6 et suiv. La littérature depuis 1881 est enregistrée d'une manière presque complète dans la collection du Theologischer Jahresbericht. Pour les années 1874-1880, on trouvera l'essentiel dans les principaux ouvrages sur la question johannique. Les bibliographies de la Theologische Literaturzeitung peuvent être aussi consultées avec fruit.

(2) EVANSON, *The dissonnance of the four generally received evangelists and the evidence of their respective authenticity examined*, 1792.

Digitized by Google

calypse attribue l'évangile à un platonicien du second siècle. Dès 1793 sa thèse fut réfutée par Priestley (1) et Simpson (2).

En 1796 Eckermann (3) soutient qu'il faut distinguer entre l'auteur et l'éditeur de l'évangile. Il devait toutefois reconnaître plus tard (4) que les réfutations faites de sa théorie par Storr (5) et par Süsskind (6) étaient probantes. Entre temps, son opinion avait été reprise par Vogel, auteur d'un ouvrage anonyme publié en 1801 sous ce titre menaçant *Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht.*

Vers le même temps, Horst reprenait l'opinion d'Evanson (7). Cludius (8), Ammon (9), Ballenstedt (10) se prononçaient contre l'authenticité. Leurs opinions, toutefois, trouvaient peu d'écho et la thèse traditionnelle avait pour la défendre des hommes comme Eichhorn (11), Wegscheider (12), Gieseler (13).

La seconde période de la critique johannique s'ouvre par la publication d'un ouvrage qui, sous une forme modeste et non sans une certaine timidité, expose avec une rare pénétration les principales raisons qui devaient être mises en avant contre l'authenticité de l'évangile de Jean. Cet ouvrage, qui marque une date dans l'histoire de la critique, est l'œuvre d'un rationaliste, le superintendant Bretschneider (1776-1848), auteur d'une dogmatique, d'un lexique du Nouveau Testament et d'une édition des œuvres de Mélanchthon. Son ouvrage parut sous ce titre :

(1) Priestley, *Letters to an young man.*

(2) Simpson, *An essay on the authenticity of the New Testament designed as an answer to Evansons dissonance.*

(3) Eckermann, *Theologische Beiträge*, 1796, V. 2, p. 156 et suiv.

(4) Id., *Erklärung aller dunklen Stellen des Neuen Testaments*, 1807.

(5) Flatt's Magazin, 4, p. 239 et suiv.

(6) Ibid. 6, p. 96 et suiv.

(7) Henke's Museum für Religionswissenschaft, I, 1, p. 47 et suiv.

(8) Cludius, *Uransichten des Christentums*, 1808.

(9) Ammon, *Programm quo docetur Joannem evangelii auctorem ab editore hujus libri fuisse diversum*, 1811.

(10) Ballenstedt, *Philo und Johannes*, 1812.

(11) Eichhorn, *Einleitung in das Neue Testament*, 1804-1812.

(12) Wegscheider, *Vollständige Einleitung in das Evangelium Johannis*, 1806.

(13) Gieseler, *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung der schriftlichen Evangelien*, 1818.

Digitized by Google

Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine eruditorum judiciis modeste subjecit Carolus Theophilus Bretschneider. (1) L'auteur relève l'insuffisance des témoignages externes en faveur du quatrième évangile, montre les contradictions qu'il y a entre cet évangile et les synoptiques. Il relève dans l'Evangile des traces de culture grecque, signale son point de vue universaliste et conclut qu'il est l'œuvre d'un presbytre alexandrin du second siècle.

L'ouvrage de Bretschneider provoqua diverses répliques. L'authenticité de l'évangile fut défendue par Olshausen (2), Crome (3), Hauff (4), et surtout par Lücke (5) et par Tholuck (6). Lücke en particulier, qui devait plus tard faire de larges concessions aux points de vue de Strauss et de Bruno Bauer, est, dans les deux premières éditions de son commentaire (1820, 1824), un partisan décidé de l'authenticité. Mais aucun défenseur de la tradition n'exerça, pendant le second quart du XIXe siècle, une influence comparable à celle de Schleiermacher (7). Les raisons qui déterminèrent son jugement furent plutôt d'ordre théologique et philosophique que d'ordre historique et critique. Le Christ johannique et le Christ synoptique ne sont pas, d'après lui, plus inconciliables que le Socrate de Platon et celui de Xénophon, et surtout on ne pourrait comprendre la naissance et le développement du christianisme avec le seul Jésus des synoptiques sans le Christ spirituel du quatrième évangile.

L'effet produit par les diverses apologies du quatrième évangile fut tel que la cause de l'authenticité parut plus assurée que jamais. Bretschneider lui-même déclarait en 1824 que les réponses faites à son livre étaient plus que suffisantes et qu'il n'avait voulu en publiant ses *Probabilia* que provoquer une démons-

(1) Sur l'ouvrage de Bretschneider, voir MOFFATT, *Ninety years after : a survey of Bretschneider's « Probabilia » in the light of subsequent johannine criticism.* The American Journal of Theology, 1913, p. 368 et suiv.

(2) OLSHAUSEN, *Die Echtheit der vier kanonischen Evangelien*, 1823.

(3) CROME, *Probabilia haud probabilia*, 1824.

(4) HAUFF, *Die Authentie und der hohe Werth des Evangeliums*, 1831.

(5) LÜCKE, *Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes*, 1820.

(6) THOLUCK, *Comm. de l'év.* 1827.

(7) SCHLEIERMACHER, *Reden über die Religion*, 1831 ; *Einleitung ins Neue Testament*, 1845.

Digitized by Google

tration de l'authenticité de l'évangile plus rigoureuse que celle qui avait été donnée jusque-là. (1)

De 1820 jusqu'à 1835, c'est à peine si quelques voix s'élèvent timidement contre la théorie traditionnelle, ce sont celles de Paulus qui attribue l'évangile à un disciple de Jean (2), de Rettig qui soutient la thèse de l'inauthenticité (3), de Reuterdahl qui essaye de montrer le mal fondé de la tradition relative au séjour de l'apôtre Jean à Ephèse (4). A la même époque, de Wette, tout en penchant du côté de l'authenticité, déclare dans son *Introduction au Nouveau Testament* (5) qu'on ne peut donner de cette authenticité une démonstration rigoureuse. Malgré ces quelques voix discordantes on peut bien dire que l'opinion unanime entre 1820 et 1836 trouve son expression dans l'*Introduction au Nouveau Testament* de Credner qui déclare que, même en l'absence de toute tradition extérieure, on pourrait affirmer « que l'auteur de cet évangile ne peut être qu'un palestinien, qu'il ne peut être qu'un témoin oculaire, qu'il ne peut être qu'un apôtre, qu'il ne peut être que l'intime ami de Jésus. Il ne peut être que ce Jean qui reposait sur le sein de Jésus qui était au pied de la croix, qui, son séjour à Ephèse le prouve, pouvait faire bonne figure au milieu des philosophes grecs » (6). Plus tard, Credner devait modifier complètement ses vues et se rallier à la thèse de F.-C. Baur.

Au moment où Credner s'exprimait sur le quatrième évangile dans les termes que nous avons cités, la thèse de l'authenticité et, d'une manière générale, de l'historicité des évangiles allait subir un nouvel et formidable assaut.

En 1835-1836 paraissait la *Vie de Jésus* de D.-F. Strauss. (7)

(1) Bretschneider, Tzschirner's Magazin für christliche Prediger, II, 2, p. 153.

(2) Paulus, Heidelberger Jahrbücher, 1821, p. 112 et suiv.

(3) Rettig, Ephemerides exeg.-theol.., I, 1824.

(4) Reuterdahl, *De fontibus historiæ eusebianæ*, 1826.

(5) de Wette, *Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments*, 1822.

(6) Credner, *Einleitung ins Neue Testament*, 1836, p. 208.

(7) D.-F. Strauss, *Das Leben Jesu*, 1835-1836. — Sur Strauss et son œuvre, comme sur les discussions qu'il a provoquées, il faut lire les chapitres con-

Digitized by Google

Non seulement Strauss y appliquait sa théorie du mythe aux récits johanniques comme aux récits synoptiques, mais encore il montrait dans le quatrième évangile une tendance dogmatique et apologétique très nette qui choisit, crée et groupe les matériaux. La prédominance de l'élément théologique et apologétique dans l'évangile de Jean le conduisait à ne reconnaître à cet évangile qu'une valeur historique plus minime encore que celle qu'il attribuait aux synoptiques. Dans l'évangile de Jean, Strauss constatait l'influence des idées grecques ; d'une manière générale, il reconnaissait qu'il appartenait à un stade de l'évolution mythique plus avancé que les synoptiques. Aussi, rompant avec l'opinion traditionnelle, refusait-il de reconnaître comme valable le cadre du récit johannique. En un certain sens, la théorie de Strauss est le contrepied de celle de Schleiermacher : le quatrième évangile est, par lui, rejeté comme le plus mythique au lieu d'être glorifié comme le plus spirituel.

Albert Schweitzer prétend que la levée de boucliers dont la *Vie de Jésus* fut le signal tient à ce que Strauss avait attaqué ce qui était un dogme de la théologie scientifique de son temps et que celle-ci défend toujours ses dogmes avec plus d'acharnement encore que ceux de l'Eglise. (1) Quoi qu'il en soit, la thèse de Strauss provoqua la publication de toute une série d'ouvrages consacrés à la défense du point de vue traditionnel sur l'évangile de Jean. Neander (2), Tholuck (3), de Wette (4), Gfrœrer (5), d'autres encore, prirent position contre Strauss. Devant l'orage, un moment, Strauss parut céder. Dans sa troisième édition (1838-1839), il se déclara convaincu par Neander et de Wette. Puis il se ressaisit, et, dans la préface de sa quatrième édition (1840), déclara qu'il ne comprenait pas comment il avait pu écrire ce qu'il avait écrit en 1838. Plus tard les vues de Strauss sur le quatrième évangile se modifièrent encore et il se rallia à la manière de voir exposée par Baur.

sacrés à Strauss par Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. 2e Aufl., 1913, p. 69 et suiv.

(1) Alb. Schweitzer, *Op. cit.*, p. 87.

(2) Neander, *Das Leben Jesu*, 1837.

3) Tholuck, *Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte*, 1837.

(4) de Wette, *Kurzgefasster exeg. Komm. zum N. T.*, 1836.

(5) Gfrœrer, *Geschichte des Urchristentums*, 1838.

Digitized by Google

La première opinion de Strauss fut reprise en 1840 par Bruno Bauer (1) qui soutint, allant en cela plus loin que Strauss, que le quatrième évangile n'était pas seulement le développement plus ou moins légendaire d'une tradition reposant à l'origine sur un fonds historique, mais que c'était une pure création de l'imagination.

Ni Strauss, ni Bruno Bauer ne furent suivis, mais — et ce fait montre bien la valeur des arguments qu'ils avaient essayé de faire valoir — un homme comme Lücke, parti de la défense absolue de la thèse de l'authenticité, fit, dans la troisième édition de son commentaire (1840), de larges concessions aux idées de Strauss, notamment en ce qui concerne la christologie de l'évangile et les discours du Christ johannique.

Une place à part dans cette période revient à Weisse (2) qui essaya de concilier ce qu'il trouvait juste dans les arguments invoqués de part et d'autre en admettant que l'évangile était formé de discours authentiques insérés dans un cadre historique postérieur amplifié. Un peu plus tard, Alexander Schweizer (3) crut lui aussi pouvoir reconnaître deux mains dans le quatrième évangile.

Après les noms de Bretschneider et de Strauss c'est celui de Ferdinand-Christian Baur qui marque une étape dans l'histoire du problème johannique. Pour Baur (4), le quatrième évangile est un livre de conciliation et de synthèse. L'universalisme y est absolu et ne fait même plus l'objet d'une discussion; l'idée de la loi manque complètement. Le livre est un essai de combinaison du gnosticisme naissant avec la tradition chrétienne. Il a dû être écrit vers 170 à Alexandrie ou en Asie Mineure.

La thèse de Baur avait été préparée par certains de ses élè-

(1) Bruno Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, 1840.

(2) Weisse, *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, 1838; *Die Evangelienfrage*, 1850.

(3) Alexander Schweizer, *Das Evangelium Johannes nach seinem inneren Werth untersucht*, 1841.

(4) F.-C. Baur, *Ueber die Composition und den Charakter des Johannesevangeliums*. Theologische Jahrbücher, 1844. — *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, 1847. — *Das johanneische Evangelium und die Passahfeier des 2 Jahrhunderts*. Theol. Jahrb., 1848.

Digitized by Google

ves et collaborateurs, par Schwegler (1), qui avait soutenu que le quatrième évangile avait paru en Asie Mineure vers 150, dans le même milieu que le montanisme, par Kœstlin (2), qui avait pensé qu'il ne pouvait pas être antérieur au milieu du second siècle. La théorie de l'école fut confirmée ensuite par Zeller (3), qui s'efforça de montrer qu'il n'y avait pas, dans la première moitié du second siècle, de témoignage extérieur favorable au quatrième évangile.

D'autres disciples de Baur modifièrent ses vues sur des points importants. Hilgenfeld (4) crut découvrir un rapport entre l'évangile et la gnose de Valentin et en fit remonter la composition jusque vers 130. Volkmar (5) le data de 140-155 et lui attribua une préoccupation antijudéo-chrétienne.

Les contradicteurs vinrent à Baur et à son école de tous les points de l'horizon théologique. Parmi eux, on ne trouve pas seulement des théologiens conservateurs comme Luthardt (6), Hengstenberg (7), Godet (8), de Pressensé (9), mais encore des critiques comme de Wette (10), Bleek (11), Reuss (12), Hase (13), d'autres encore. Ces derniers ne se bornèrent pas à affirmer la conception

(1) Schwegler, *Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts*, 1841. — *Die neueste johanneische Literatur*, Theol. Jahrbücher, 1842. — *Das nachapostolische Zeitalter*, 1846.

(2) K.-R. Kœstlin, *Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis*, 1843. — *Die pseudonyme Literatur der ältesten Kirche, ein Beitrag zur Geschichte der Bildung des Kanons*. Theol. Jahrbücher, 1851.

(3) Zeller, *Die äusseren Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des vierten Evangeliums*. Theol. Jahrbücher, 1845, 1847, 1853.

(4) Hilgenfeld, *Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff dargestellt*, 1849. — *Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlicher Bedeutung*, 1854.

(5) Volkmar, *Der Ursprung unserer Evangelien*, 1866.

(6) Luthardt, *Das johanneische Evangelium nach seiner Eigentümlichkeit geschildert und erklärt*, 1852. — *Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums*, 1874.

(7) Hengstenberg, *Das Evangelium des heiligen Johannes*, 1863.

(8) Godet, *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, 1864.

(9) E. de Pressensé, *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre*, 1865.

(10) de Wette, *Einleitung in das Neue Testament*, 5e Ausgabe, 1848.

(11) Bleek, *Beiträge zur Evangelienkritik*, 1846. — *Einleitung in das Neue Testament*, 1862.

(12) Reuss, *Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments*, 1853.

(13) Hase, *Leben Jesu*, 4e Auflage, 1854.

Digitized by Google

traditionnelle, mais tentèrent d'expliquer les faits mis en avant par les adversaires de l'authenticité. Plusieurs de ceux qui commencèrent par combattre l'école de Tubingue devaient d'ailleurs, dans la suite, être amenés à modifier leurs vues et à se rapprocher des thèses qu'ils avaient d'abord repoussées.

La controverse eut en effet pour conséquence d'atténuer sur beaucoup de points l'antithèse qui avait existé au début entre partisans et adversaires de l'école de Tubingue. La thèse de l'inauthenticité, qui, au début, avait été une thèse spécifique de Baur et de ses élèves, combattue par tous ceux qui étaient étrangers à l'école, commença à être admise aussi par des critiques du dehors. Comme l'a remarqué Bernhard Weiss (1), la question johannique est celle sur laquelle l'école de Tubingue a exercé la plus grande influence puisque ses vues ont été admises en dehors de son sein par un nombre de plus en plus grand de critiques. En même temps ces vues subissaient dans l'école de fortes atténuations. Les adversaires des deux partis faisant chacun un pas à la rencontre de l'autre, la question cessa bientôt d'être une question d'école pour devenir un problème débattu en dehors de toute préoccupation de système. Schürer (2), dans le tableau qu'il a tracé de l'évolution du problème johannique, date cette modification de 1867, époque de la publication du premier volume de la *Vie de Jésus* de Keim.

A partir de cette date la situation, en ce qui concerne le problème johannique, devient d'année en année plus complexe. On n'est plus en présence d'une antithèse simple, mais les opinions diverses se croisent et s'entrecroisent sans qu'il soit toujours possible de discerner des symptômes qui permettent de supposer qu'on s'approche d'une solution qui puisse prévaloir d'une manière générale. Il se fait pourtant, entre partisans et adversaires de l'authenticité, un rapprochement indéniable. L'écart devient de moins en moins considérable entre les dates de composition adoptées par les uns et par les autres. Mais il y a un problème qui prime la question de date, c'est celui de savoir si

(1) B. Weiss, *Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament*, 1853, 3e Ausg., 1897, p. 589.

(2) Schürer, *Vorträge der theol. Konferenz zu Giessen*, V, p. 52 et suiv.

Digitized by Google

le quatrième évangile est ou n'est pas, pour l'histoire évangélique, un document direct qui émane du cercle des intimes de Jésus. Sur ce point, on peut dire que l'opposition des adversaires en présence reste la même malgré l'indéniable concession que certains partisans de l'authenticité ont faite au point de vue de leurs adversaires en admettant un large élément subjectif dans la manière dont l'auteur apostolique du quatrième évangile exprime et traduit son témoignage direct.

Nous passerons donc rapidement sur la période qui va de 1867 à la fin du XIXe siècle. De part et d'autre, le quatrième évangile a provoqué pendant cette période des travaux importants sans que la manière dont le problème se pose ait été sensiblement modifiée et sans qu'on soit parvenu à découvrir un point de vue nouveau duquel il soit possible de concilier les opinions divergentes. Notons seulement les noms des principaux critiques qui, pendant la période considérée, ont consacré leurs efforts à l'étude — puisque nous ne pouvons pas dire à la solution — du problème johannique.

Parmi ces critiques, Keim (1) soutient que l'évangile composé vers 100-117 n'est pas une histoire mais le développement de l'idée contenue dans le prologue. Vers la même époque, Schenkel (2) pense que l'évangile a été écrit entre 110 et 120, après la mort de l'apôtre, mais sous l'influence d'une tradition venant de lui.

L'attitude de Renan (3) a quelque peu varié. Il pensait au début qu'il y avait une tradition johannique solide pour les faits, à l'exclusion des discours, et c'était au quatrième évangile qu'il empruntait le cadre de sa *Vie de Jésus*. Plus tard il fit des concessions de plus en plus larges à la thèse de l'inauthenticité et en vint à soutenir que l'évangile n'avait pas été écrit du vivant de l'apôtre.

(1) Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, 1867.

(2) Schenkel, *Das Charakterbild Jesu*, 1864. — Schenkel avait d'abord soutenu (Theol. Studien und Kritiken, 1840) qu'une partie seulement de l'évangile venait de l'apôtre, le reste de son disciple. Il devait aboutir (*Charakterbild*, 4e Aufl., 1873 ; et *Das Christusbild der Apostel und der nachapostolichen Zeit*, 1879) à nier toute relation de l'évangile avec l'apôtre Jean et à admettre 150 comme date de composition.

(3) Renan, *Vie de Jésus*, 1863. — Sur l'opinion de Renan, voir la note d'Albert Réville, *Jésus de Nazareth*, 1897, I, p. 477.

Digitized by Google

En 1862, Michel Nicolas (1) attribuait l'évangile au presbytre Jean d'Ephèse, disciple de l'apôtre et auteur de deux petites épîtres. Pour Weizsäcker aussi (2), l'évangile a été composé par un disciple d'après une tradition venant de Jean, mais librement idéalisée. Dans la suite (3), Weizsäcker fut amené à diminuer l'importance de cette tradition johannique. Vers la même époque Reuss, qui avait d'abord combattu les thèses de Tubingue sur la littérature johannique, accentuait ses doutes. Il devait aboutir en 1879 (4) à l'idée que les récits remontaient à Jean, mais que Jean n'était pas l'auteur de l'évangile.

H.-J. Holtzmann, dans une série de publications qui s'échelonnent de 1869 (5) à sa mort (6), a soutenu que le quatrième évangile était une combinaison idéale faite au commencement du second siècle à l'aide d'éléments synoptiques.

Sabatier, qui avait d'abord soutenu la thèse de l'authenticité de l'évangile (7), suivit l'évolution de Reuss et attribua finalement l'évangile à un disciple de Jean (8).

En 1882, Thoma (9) soutient que l'évangile est, presque jusque dans les moindres détails, une allégorie de la doctrine du logos.

En 1884 (10), Jacobsen insiste sur la dépendance du quatrième évangile à l'égard des trois premiers, de celui de Luc en particulier. Les éléments empruntés par l'évangéliste à ses prédécesseurs sont utilisés par lui pour illustrer une combinaison de la doctrine du logos avec les idées pauliniennes.

Oskar Holtzmann (11) estime que l'auteur du quatrième évan-

(1) Michel Nicolas, *Etudes critiques sur la Bible*, 1862 ; cf. Edm. Stapfer, *Michel Nicolas, critique biblique*, dans *Etudes de théologie et d'histoire*, 1901, p. 170 et suiv.

(2) Weizsæcker, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte*, 1864.

(3) Id., *Das apostolische Zeitalter*, 1886, 2e Aufl. 1892.

(4) Reuss, *La Bible : La théologie johannique*, 1879.

(5) H.-J. Holtzmann, *Das Schriftstellerverhältnis des Johannes zu den Synoptikern*. Zeitschr. für wissensch. Theologie, 1869.

(6) La deuxième édition de sa *Neutestamentliche Theologie* a été publiée après sa mort, en 1911, par Ad. Jülicher et W. Bauer.

(7) Aug. Sabatier, *Essai sur les sources de la vie de Jésus*, 1866.

(8) Id., Article *Jean*, dans l'Encyclopédie de Lichtenberger, t. vii, 1879.

(9) Thoma, *Die Genesis des Johannesevangeliums*, 1882.

(10) Jacobsen, *Untersuchungen über das Johannesevangelium*, 1884.

(11) O. Holtzmann, *Das Johannesevangelium*, 1887.

Digitized by Google

gile a utilisé, à côté de la tradition synoptique, une autre tradition qui n'est pas sans relation avec elle.

Pfleiderer (1), suivi par Brandt (2), voit dans le quatrième évangile un produit de l'idéalisme chrétien sans relation avec l'histoire.

Harnack, après avoir soutenu que le prologue n'avait pas une relation intime avec le corps de l'évangile, et que, par conséquent, la notion du logos ne jouait pas dans la pensée johannique un rôle prépondérant (3), a repris la théorie de Michel Nicolas et attribué l'évangile au presbytre Jean, disciple de l'apôtre, utilisant, outre les enseignements et les récits de son maître, les trois premiers évangiles (4).

Baldensperger (5), s'inspirant de cette idée de Baur que le premier devoir de qui veut étudier le quatrième évangile est de reconstituer le milieu historique dans lequel l'évangile a pu apparaître, cherche dans le souci de polémiser contre les disciples du Baptiste la préoccupation dominante de l'évangéliste.

En 1902, Grill publie un premier volume de recherches sur l'origine du quatrième évangile consacré à l'analyse des notions philosophiques fondamentales du prologue. (6)

De leur côté, les partisans de l'authenticité n'étaient pas restés inactifs ; ils avaient apporté à la défense de leur thèse une ardeur qu'explique la sincérité de leur conviction et, chez beaucoup, le sentiment que c'est la cause même du christianisme qu'ils défendent. Parmi les partisans de l'authenticité absolue, on peut nommer au premier rang Godet et Zahn. Pour Godet, au moment où, après la chute de Jérusalem, l'apôtre Jean est venu s'établir en Asie, les hérésies commençaient à s'y manifester. Une main apostolique était nécessaire pour diriger les églises que l'apôtre Paul avait fondées. A Ephèse, la pensée de l'apôtre Jean s'élargit et s'épanouit, il consacra son activité à introduire les fidèles dans la pleine connaissance de la personne

(1) O. Pfleiderer, *Das Urchristentum*, 1889, 2e Aufl. 1903.

(2) Brandt, *Die evangelische Geschichte*, 1893.

(3) Harnack, *Ueber das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk*, Zeitschr. für Theol. und Kirche, 1892.

(4) Id., *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 1897.

(5) W. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums*, 1898.

(6) J. Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums*, 1902. Le premier volume a seul paru.

Digitized by Google

du Sauveur et à leur faire connaître un grand nombre de faits que la tradition avait négligé de recueillir. A la demande des églises l'apôtre Jean consentit à mettre par écrit l'enseignement qu'il avait donné. Ainsi naquit le quatrième évangile. (1)

Zahn (2) est de même un partisan résolu de l'authenticité. L'auteur de l'évangile est pour lui l'apôtre Jean et il n'y a pas eu d'autre Jean que lui à Ephèse. Le terme de logos n'a pas de portée philosophique et il n'y a aucune divergence entre le témoignage du quatrième évangile et celui des synoptiques. Le chapitre XXI n'est pas de l'apôtre mais a été écrit de son vivant pour attester qu'il était bien l'auteur de l'évangile.

D'autres, non moins convaincus de l'authenticité de l'évangile, s'efforcent de tenir plus exactement compte des faits signalés par les théologiens qu'ils combattent. Luthardt écrit par exemple de l'évangéliste : « Ce n'est pas la réalité historique extérieure qu'il décrit, mais, en s'inspirant de l'impression que la personne et l'histoire de Jésus ont faite sur lui, il reproduit l'image du Christ, fruit de son expérience intime telle qu'elle s'est développée au cours d'une longue vie comme ce qu'il a possédé de plus précieux » (3). B. Weiss insiste aussi sur ce que la vie et l'enseignement de Jésus sont vus et présentés dans le quatrième évangile sous un angle très spécial. Dans les discours en particulier, B. Weiss admet que la pensée de Jean est représentée à côté de celle de Jésus (4). Beyschlag accorde de même que le quatrième évangile est éminemment subjectif, mais le caractère idéal du récit n'exclut pas, d'après lui, sa composition par un des intimes de Jésus. Tout subjectif qu'il soit, le quatrième évangile peut être plus historique que la narration objective des synoptiques (5).

(1) GODET, *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean*, 3e édit., 1881, I, p. 368.

(2) On trouve le résumé des travaux de Zahn sur la question johannique au tome II de son *Einleitung in das Neue Testament* (1900, 3e Aufl. 1906-1907), et dans son commentaire (1908, 3e und 4e Aufl. 1912).

(3) LUTHARDT, *Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums*, 1874, p. 200.

(4) B. WEISS, *Einleitung in das Neue Testament*, 3e Aufl. 1897. — *Leben Jesu*, 4e Aufl. 1902. — *Evangelium Johannis*, dans le commentaire de Meyer, 1902.

(5) BEYSCHLAG, *Leben Jesu*, 1885-1886. — *Neutestamentliche Theologie*, 2e Aufl. 1896.

Digitized by Google

LE PROBLÈME JOHANNIQUE DEPUIS LE DÉBUT DU XXe SIÈCLE

Il serait prématuré de vouloir dès maintenant reconnaître les lignes directrices de l'évolution du problème johannique depuis le commencement de ce siècle. Le recul indispensable nous fait encore défaut. Tout ce que nous pouvons tenter, c'est un classement empirique de la production théologique de ces dernières années sur le quatrième évangile.

Dans un premier groupe, nous rangerons un certain nombre d'ouvrages généraux parus au début de la période que nous considérons. Ils ont pour caractéristique commune qu'ils tirent la conclusion des recherches poursuivies dans les travaux de la période précédente.

Un second groupe sera formé des études relatives à la tradition. Ce qui présente ici le plus d'intérêt et de nouveauté, c'est la position du problème telle qu'elle résulte de l'hypothèse de Wellhausen et de Schwartz sur le martyre de l'apôtre Jean.

Un troisième groupe est, lui aussi, dominé par les noms de Wellhausen et de Schwartz. Nous y rangerons les études récentes sur la composition de l'évangile.

Dans un quatrième groupe nous mettrons les dernières en date des études générales, celles de Bousset et de Wendland.

Enfin nous réunirons dans un dernier paragraphe les commentaires et les études diverses qui n'auront pas trouvé place dans les catégories précédentes.

1. *Les essais de synthèse au début du XXe siècle.*

Jean Réville n'a pas cessé à travers toute sa carrière scientifique de s'occuper du quatrième évangile. Sa thèse de baccalauréat en théologie est intitulée *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie* (1), celle de licence *La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les œuvres de Philon* (2). Le livre qu'il fit paraître en 1901 sous ce titre : *Le quatrième évangile*,

(1) Genève, 1877.
(2) Paris, 1881.

Digitized by Google

son origine et sa valeur historique (1) est donc le fruit mûr d'un quart de siècle d'activité scientifique.

Dans sa préface, Réville insiste avec beaucoup de force sur l'incompatibilité qu'il y a, d'après lui, entre le témoignage du quatrième évangile et celui des trois premiers. Il ne s'agit pas de combiner, il faut choisir entre eux.

La première partie du livre est consacrée à l'examen de la tradition. Son origine s'explique par une confusion faite par Irénée entre Jean le presbytre, personnage réel de l'église d'Ephèse, et l'apôtre Jean. Réville ne manque pas de relever combien, en dehors de l'attribution à l'apôtre Jean, la tradition sur l'origine et les circonstances de composition du quatrième évangile est peu explicite et peu homogène. La manière dont l'autorité apostolique du livre a été peu à peu reconnue, non sans de très vives résistances, exclut l'hypothèse de sa composition au grand jour par le dernier survivant du collège apostolique.

Les deux seules affirmations qui subsistent quand on serre de près la tradition c'est, d'une part, que l'évangile est né à Ephèse ou dans la région éphésienne, et, d'autre part, qu'il fut un complément spirituel de l'histoire évangélique antérieure jugée insuffisante par les chrétiens idéalistes grecs. C'est là un résultat négatif. En dernière analyse, l'évangile seul doit être interrogé par qui veut résoudre le problème de son origine.

Réville commence son enquête par l'étude du prologue et des notions qu'il contient. Ceci déjà est important et montre quelle importance est attribuée à l'élément philosophique pour l'explication de l'évangile. Pour Réville le prologue n'est pas, comme pour Harnack, une sorte de portique qui doit permettre aux Grecs de pénétrer dans le monde de l'évangile, c'est l'énoncé des vérités essentielles qu'il faut avoir présentes à l'esprit pour comprendre le récit qui va suivre. On peut constater dans le quatrième évangile une double adaptation, celle de la philosophie judéo-alexandrine à la tradition évangélique et celle de la tradition évangélique à la philosophie judéo-alexandrine. Le Christ johannique perd par là tout caractère historique, il n'est plus

(1) Paris, 1901. Forme le tome XIV de la *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes; sciences religieuses.* L'ouvrage eut rapidement une seconde édition. Je cite la première.

Digitized by Google

ni le Jésus de la prédication galiléenne, ni même le Christ de la tradition synoptique.

S'inspirant de ces idées, Réville esquisse une interprétation qui montre dans l'évangile le développement des grandes idées du prologue. (1)

De l'étude de l'évangile Réville passe à celle de l'évangéliste, il n'est pas et ne peut pas être l'apôtre Jean, c'est un idéaliste qui n'a pour la réalité concrète et positive que le plus souverain mépris. On ne peut tirer de son œuvre aucun renseignement historique. Il a composé un livre sur Jésus et non une histoire de Jésus. Sa pensée philosophique détermine non seulement les grandes lignes mais encore les moindres détails de son récit. Le plan tout entier de la vie de Jésus est bouleversé par cette substitution d'un drame abstrait à une histoire réelle.

Le chapitre XXI est une addition faite après coup à l'évangile pour le rattacher au disciple bien-aimé, c'est-à-dire, ainsi qu'on peut l'établir par une série d'éliminations, à l'apôtre Jean. L'auteur de ce chapitre ne s'autorise pas d'une tradition, mais écrit parce qu'il croit avoir reconnu l'apôtre dans la déclaration de XIX, 35.

Réville pense que l'évangile a dû être écrit entre 100 et 125.

Le gros commentaire qu'Alfred Loisy, encore prêtre à ce moment-là, fit paraître en 1903 en le précédant d'une introduction à la fois brillante et solide (2) marque, au jugement de H.-J. Holtzmann, une étape durable dans la voie ouverte par Baur, Strauss, Hingelfeld, Keim et Scholten (3). Loisy développe dans son introduction une théorie dont il s'efforce de donner dans son commentaire une démonstration exégétique détaillée. Il pose en principe que la question d'auteur est secondaire et que la question importante est celle du livre même, de son

(1) Voici la disposition qu'il reconnaît dans l'évangile: I. Le Logos incarné en Jésus (I, 19-34). II. Le Christ se fait reconnaître comme principe de l'ordre nouveau du salut (I, 35 - IV, 42). III. Il se révèle comme principe de vie (IV, 43 - VI, 71). IV. Le Christ lumière du monde qui brille dans les ténèbres, hostilité croissante du monde (VII, 1 - XIII,50). V. Les derniers enseignements du Christ réservés à ses disciples (XIII, 1 - XVII, 26). VI. La passion et la résurrection (XVIII, 1 - XX, 29).

(2) Alfred Loisy, *Le quatrième évangile.*

(3) Theologische Literaturzeitung, 1904, col. 405.

Digitized by Google

caractère en tant qu'évangile du Christ. L'examen de la tradition ne peut conduire à aucune conclusion certaine. Le séjour et la mort de l'apôtre Jean à Ephèse ne sont pas des faits historiquement certains, on pourrait presque dire : ce ne sont pas des faits historiquement attestés. Il y a des chances pour qu'on ait substitué dans la tradition Jean l'apôtre à Jean l'Ancien, disciple du Seigneur. La composition même de l'évangile par Jean d'Ephèse, qu'il soit l'apôtre ou l'Ancien, devant le silence de Papias, de Polycarpe, l'ignorance d'Irénée, la contradiction des Aloges, ne peut être considérée comme au-dessus de toute incertitude. L'histoire de la critique ne met pas non plus en lumière une solution qui s'impose. Partisans et adversaires de l'authenticité s'accordent pour reconnaître dans l'évangile une part d'idéalisme et l'influence des doctrines particulières de l'évangéliste, mais d'après les uns le défaut d'historicité n'est pas tel qu'il soit incompatible avec l'origine apostolique, d'après les autres il est trop grand pour ne pas l'exclure. Deux points cependant peuvent être considérés comme acquis, c'est que la question d'historicité prime la question d'authenticité et c'est que l'intérêt didactique domine la préoccupation historique.

Quant au fond, l'évangile apparaît comme une synthèse de l'enseignement apostolique avec la doctrine du Logos. L'intention de l'auteur étant de rendre l'idée du Christ plus intelligible à la pensée grecque.

La prédominance du point de vue dogmatique fait de l'évangile johannique une œuvre parfaitement homogène. Très différente des synoptiques, elle ne comble pas leurs lacunes mais se superpose à eux comme une philosophie religieuse et mystique, l'explication transcendante de leur contenu.

Pour la majeure partie des récits qu'il contient, le quatrième évangile repose uniquement sur la tradition synoptique. Là même où il semblerait qu'il faille, en raison de la précision des détails, supposer une tradition particulière, il n'y a pas autre chose que l'élaboration doctrinale de la tradition. Loisy va très loin dans cette direction : pour lui, par exemple, si le quatrième évangile a assigné au ministère de Jésus une durée de trois ans et demi, c'est que trois ans et demi forment une demi-semaine d'années, le chiffre messianique par excellence.

Si la préoccupation dogmatique pénètre ainsi l'histoire jusque

Digitized by Google

dans ses moindres détails, c'est que l'évangile est, avant tout, une allégorie du Logos, de même que les actes et les paroles du Christ johannique ne sont que des signes qui expliquent et révèlent une réalité supérieure. Qui est l'auteur de l'évangile? Le rédacteur du chapitre XXI l'a identifié à un personnage bien connu dans le milieu où il vivait. On ne peut cependant affirmer que le disciple bien-aimé n'ait pas été, à l'origine, un personnage purement typique. Il peut n'avoir jamais existé. En tous cas, rien n'autorise, rien même n'invite à le mettre dans un rapport quelconque avec un apôtre et spécialement avec Jean, fils de Zébédée. C'est encore l'évangile qui peut le mieux nous faire connaître son auteur. Il nous montre en lui un chrétien de culture judéo-alexandrine: « C'est un croyant qui ne semble pas avoir le moindre souvenir personnel de ce qu'ont été la vie, l'enseignement et la mort de Jésus. C'est un théologien aussi étranger que possible à toute préoccupation historique, au souci de ce qui est matière de fait, qui n'éprouve pas le moindre scrupule à adapter la tradition à sa doctrine. Cet évangéliste n'est qu'un témoin spirituel. » C'est sans doute au commencement du second siècle qu'il a écrit.

« Le problème à résoudre, dit Loisy à la fin de son exposé, c'est le rapport du témoignage rendu par le livre lui-même avec celui que rend la tradition, c'est l'origine du livre qui ne paraît pas être apostolique et l'origine de la tradition qui le dit apostolique. Au point de vue d'une science impartiale, la thèse de l'authenticité apostolique est si insuffisamment documentée et si invraisemblable qu'elle paraît impossible à soutenir. »

A côté du gros volume de Loisy, il convient de citer une brève mais très suggestive étude de Wrede. (1) Le quatrième évangile pour Wrede est une œuvre didactique et apologétique. Jean est le précurseur de Justin, son évangile annonce en quelque mesure le *Dialogue contre Triphon*. Nulle part l'évangéliste n'apparaît comme un narrateur naïf, ses intentions sont toujours parfaitement claires et conscientes. Les discours servent à la défense du dogme christologique. L'évangile combat

(1) W. Wrede, *Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums*, 1903. Cette étude a été réimprimée dans le volume d'études *(Vorträge und Studien*, 1907) publié après la mort de Wrede.

Digitized by Google

avant tout les Juifs, mais les Juifs contemporains de l'auteur, non ceux qui ont repoussé la prédication de Jésus. Le mérite de cette courte étude est de relever avec une très grande netteté un des caractères dominants de l'évangile johannique.

Au même titre que Jean Réville et Loisy, Jülicher peut être considéré comme tirant, dans la cinquième et sixième édition de son *Introduction au Nouveau Testament* (1), les conclusions d'un siècle de recherches et comme dressant, en quelque sorte, le bilan des résultats acquis.

Comme Jean Réville, Loisy et Wrede, Jülicher insiste sur le caractère didactique de l'évangile ; comme eux il estime très étroits les liens qui unissent le prologue au reste du livre. Le prologue, loin d'être extérieur à l'évangile, le contient tout entier en germe. Il résulte de ce caractère même de l'œuvre de Jean que la personnalité de son auteur joue un rôle beaucoup plus considérable que celles des auteurs des évangiles synoptiques. Jean commente plutôt qu'il ne raconte l'histoire évangélique, sa pensée suppose le paulinisme, elle est dominée par une préoccupation apologétique dirigée contre le judaïsme. Jülicher souligne la transformation qui s'est opérée depuis le temps où l'apôtre Paul considérait le titre de Juif comme un titre de gloire. Pour Jean, les Juifs sont, dès l'origine et en principe, des adversaires irréductibles de l'évangile. L'hostilité contre le judaïsme explique aussi l'attitude prise à l'égard de Jean Baptiste. Il ne s'agit pas pour l'évangéliste de repousser les prétentions des disciples du précurseur, mais de réfuter les objections contre l'évangile, que l'incrédulité juive tirait du ministère de Jean.

Ce caractère apologétique et didactique de l'évangile a imposé à son auteur, lequel ne peut absolument pas être tenu pour un témoin oculaire, tout un travail d'adaptation et d'élaboration de la tradition. Jean, par exemple, a fait venir plusieurs fois Jésus à Jérusalem pour éviter qu'on ne pût adresser à sa prédication le reproche de ne s'être exercée qu'en cachette dans un coin reculé de la Galilée. Cet effort d'adaptation a parfois introduit dans le récit certaines incohérences et certaines contradictions.

(1) Ad. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, 1906.

Digitized by Google

Celles-ci ne résultent pas de l'utilisation de diverses sources par le rédacteur de l'évangile, mais seulement de la résistance opposée par la tradition à la transformation que voulait lui faire subir l'évangéliste.

La valeur du quatrième évangile en tant que source de la vie de Jésus est donc à peu près nulle. Jülicher est catégorique sur ce point. « Je ne trouve, dit-il, pas un point sur lequel Jean apporte à notre connaissance de la vie de Jésus un accroissement qui soit à l'abri de la critique. »

Le chapitre XXI a été écrit postérieurement, soit par l'évangéliste lui-même, soit par un rédacteur qui imitait sa manière avec le plus grand soin. Il est destiné à donner satisfaction au désir des lecteurs qui souhaitaient de voir préciser la figure du disciple bien aimé dont l'auteur avait invoqué le témoignage. Le rédacteur du chapitre XXI indique avec une certaine discrétion que ce disciple est l'apôtre Jean et fait de lui l'auteur de l'évangile.

L'évangile a été écrit entre 100 et 125, en tous cas dans un endroit où les Juifs étaient nombreux et où les contacts des chrétiens avec eux étaient fréquents, peut-être en Syrie à cause des affinités qu'il y a entre la pensée johannique et la pensée d'Ignace.

L'introduction au quatrième évangile et le commentaire que Heitmüller a écrit pour *le Nouveau Testament traduit et annoté* de Johannes Weiss (1) n'est pas une œuvre de vulgarisation mais une étude très pénétrante et une contribution originale à la solution du problème johannique.

Heitmüller esquisse d'abord une comparaison entre le quatrième évangile et les trois premiers. Cette comparaison porte sur les discours (forme et contenu), sur la conception de la messianité, sur le peuple juif; elle montre que sur bien des points, sur ceux où il se sépare des synoptiques, l'évangile n'est pas histoire mais légende et fiction (*nicht Geschichte, sondern Sage und Dichtung*). Il est avant tout une œuvre didactique. La forme narrative lui est toute extérieure. La préoccupation

(1) *Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt...* herausgegeben von Joh. Weiss, 1906, t. II, 2e section.

Digitized by Google

dominante de l'auteur est de répondre aux attaques et aux objections des Juifs, accessoirement il témoigne aussi d'un intérêt de prosélytisme à l'égard des païens. Théologiquement l'idée fondamentale de l'évangile c'est que le christianisme constitue la révélation parfaite. Heitmüller montre que les racines de sa pensée se trouvent dans le judaïsme alexandrin, dans le christianisme paulinien et dans le syncrétisme hellénistique.

Les moyens d'expression dont dispose l'auteur sont relativement pauvres, son vocabulaire est restreint, son style monotone et il témoigne à la fois de négligence dans la narration et d'indifférence pour les détails. La construction de l'évangile a été déterminée par deux forces qui n'ont pas toujours agi en harmonie l'une avec l'autre: les idées de l'auteur d'une part, et de l'autre. les matériaux qui lui ont servi à les exprimer,

Heitmüller ne pense pas qu'il faille reconnaître une valeur historique directe au quatrième évangile; il y voit plutôt une adaptation des matériaux synoptiques à la théologie particulière de l'auteur qu'un enrichissement de la tradition qu'ils représentent; il est même disposé à admettre que là où on trouve des noms de lieux ou des détails précis, des chiffres par exemple, l'auteur ne suit pas une tradition historique particulière mais obéit à quelque raison tirée d'un symbolisme qui nous échappe.

Quand et où l'évangile a-t-il été écrit? Heitmüller pense qu'il existait en tous cas en 140 et qu'il ne peut être antérieur à 100. Il le croit originaire d'Asie Mineure. Il est porté à admettre l'existence en Asie du presbytre Jean, auteur des lettres qu'on lit au début de l'Apocalypse et des deux petites épîtres johanniques. Ce Jean est le personnage dont l'autorité est invoquée dans les passages où il est question du disciple bien aimé et que le chapitre XXI, faisant un pas de plus, donne comme l'auteur de l'évangile. En outre — et ceci est important pour déterminer la portée de cette opinion — Heitmüller relève dans la physionomie du disciple bien aimé un certain nombre de traits qui tendent à faire de lui une figure idéale.

On le voit, le rapprochement des conclusions auxquelles ont abouti indépendamment l'un de l'autre et presque simultanément Jean Réville, Loisy, Wrede, Jülicher, Heitmüller, montre que le travail de la critique n'a pas été inutile puisqu'il a abouti à des

Digitized by Google

conclusions, pour l'essentiel, identiques. (1) Ce qu'on peut considérer comme commun aux divers critiques libéraux ou indépendants au début du xxe siècle peut se ramener aux points suivants :

1. La tradition extérieure sur l'évangile est sans valeur.

2. L'évangile n'émane pas d'un témoin oculaire, il n'est donc pas de l'apôtre Jean.

3. La préoccupation de l'évangéliste est d'ordre didactique et apologétique, non d'ordre historique et biographique.

4. L'auteur a utilisé la tradition synoptique en l'adaptant à ses besoins.

5. Les déviations que son récit présente par rapport à ceux de ses devanciers proviennent de cette adaptation et non d'une ou de plusieurs sources particulières.

6. Les discours représentent la pensée de l'évangéliste, non celle du Christ.

C'est contre ce bloc que l'apologétique fait porter son effort au commencement du xxe siècle. Elle ne produit pas à cette époque d'œuvre bien considérable. Les commentaires de Godet ou de Weiss, dans leurs dernières éditions, celui de Zahn, qui devait paraître un peu plus tard (1908), ne font en somme que confirmer des positions déjà prises. Dans l'abondante littérature provoquée par l'ouvrage de Loisy on ne pourrait guère citer que

(1) Il faut mentionner encore l'ouvrage d'Overbeck, publié par Bernoulli en 1911 (F. Overbeck, *Das Johannesevangelium*... herausgegeben von C.-A. Bernoulli). Il est extrait des notes abondantes laissées par Overbeck et écrites à des dates très diverses. L'intérêt que présentent ces pages est naturellement fort inégal. L'idée fondamentale d'Overbeck est qu'il faut partir de l'inauthenticité de l'évangile. Tous ceux qui n'adoptent pas a priori ce point de vue sont traités par lui de pseudo-critiques et comme tels fort malmenés. Overbeck croit que le nom de Jean a été invoqué par l'évangéliste dans l'intention de mettre son témoignage en parallèle avec celui de Jean-Baptiste.

Il faut aussi mentionner l'ouvrage de Joh. Kreyenbühl (*Das Evangelium der Wahrheit*, 1900, 1905) bien qu'il n'ait guère exercé d'influence et que la théorie qu'il présente ait été à peu près unanimement rejetée. Pour Kreyenbühl, le quatrième évangile est l'œuvre d'un gnostique, Ménandre d'Antioche. Il était, sous sa forme primitive, dirigé contre la doctrine de la résurrection matérielle, de la parousie et du jugement. Plus tard il a été remanié au point de vue de la grande église et attribué à l'apôtre Jean.

Digitized by Google

les travaux de Lepin (1) qui aient, au point de vue scientifique, un peu plus de valeur que le décret du 16 décembre 1903 par lequel le Saint Office condamna le *Quatrième évangile* de Loisy en même temps que différentes œuvres antérieures du même auteur.

L'ouvrage du Père Calmes (2) ne doit pas être confondu avec cette littérature de circonstance vouée à un rapide et complet oubli. C'est un effort vraiment scientifique, une tentative louable pour concilier les droits de l'histoire et les exigences de l'autorité ecclésiastique. Un tel livre ne serait plus possible aujourd'hui, du moins de la part d'un fils soumis de l'Eglise. Rien ne montre mieux l'évolution de l'Eglise catholique depuis dix ans. Calmes voit dans le quatrième évangile une œuvre théologique, didactique et même métaphysique; il reconnaît le caractère symbolique des récits tout en soutenant que le symbolisme n'exclut pas l'historicité. Le fonds historique est mis au service de l'enseignement théologique. Un très large élément subjectif se trouve dans les discours du Christ. La prière sacerdotale, par exemple, exprime plutôt des idées dogmatiques dans l'esprit de l'évangéliste que des paroles de Jésus. L'évangile ne se rattache à l'apôtre Jean que d'une manière indirecte en ce qu'il a sa source dans l'enseignement oral donné par l'apôtre en Asie Mineure à la fin du premier siècle. (3)

(1) Lepin, *L'origine du quatrième évangile*, 1907. — *La valeur historique du quatrième évangile*, 1910.

(2) Calmes, *L'Evangile selon saint Jean*, 1904. Le P. Calmes fit paraître en 1906 une édition réduite de son livre destinée au grand public catholique.

(3) Mentionnons encore quelques travaux apologétiques : Haussleiter, *Die vier Evangelien*, 1906. (Le quatrième évangile écrit peu après la destruction de Jérusalem, son auteur apporte le témoignage commun du groupe apostolique.) Du même auteur : *Zwei apostolische Zeugen für das Johannesevangelium*, 1904 (Philippe et André, auteurs du chapitre XXI, attestent la composition de l'évangile par l'apôtre Jean). Sanday, *The criticism of the fourth Gospel*, 1905. (L'auteur témoin oculaire, historicité du récit). Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, 1903, IV³ 1908. (Point de vue traditionnel.) On trouvera la plus récente apologie de l'opinion conservatrice dans Feine, *Einleitung in das Neue Testament*, 1913, p. 173 et suiv.

(*A suivre.*) Maurice Goguel.

Digitized by Google

MISCELLANÉES

— M. James-H. Leuba, un Neuchâtelois d'origine qui enseigne la psychologie à Bryn Mawr College (Pennsylvanie), a réuni en un volume, dont une traduction française vient de paraître, la matière de toute une série d'articles relatifs à l'origine, à la fonction et à l'avenir de la religion (*A psychological Study of Religion, its Origin, Function, and Future*. New-York, Mac-millan, 1912. Traduit sous le titre : *La psychologie des phénomènes religieux*. Paris, Alcan, 1914).

Il convient de prendre en considération la date (1896 et 1897) à laquelle remontent les plus anciens de ces écrits. M. Leuba, en effet, a été des premiers à réclamer une application conséquente des méthodes psychologiques à l'étude des phénomènes religieux. Il a débuté par un travail sur la conversion, qui fut sa thèse de doctorat (*Studies in the Psychology of religious Phenomena*. American Journal of Psychology, 1896, vol. VII, p. 309-385). On a de lui un essai sur *Les Tendances religieuses chez les mystiques chrétiens* (Revue philosophique, LIV, juillet et novembre 1902, p. 1-36, 441-487). deux « revues générales » de psychologie religieuse (Année psychologique, vol. XI, 1905, p. 482-493 ; vol. XII, 1906, p. 550-560), et un rapport en deux parties, présenté concurremment avec celui de M. Harald Höffding au Congrès de psychologie tenu à Genève en 1909 (*La religion conçue comme fonction biologique. Les relations de la religion avec la science et la philosophie*. VIe Congrès international de psychologie. Rapports et comptes rendus, p. 118-137. Genève 1910).

L'esprit dans lequel était conçu ce rapport est le même dont s'inspire le présent ouvrage. On y retrouve, entr'autres, le terme de « fiasco » employé à propos de l'*Expérience religieuse* de William James. Comme méthode, M. Leuba, s'en tient aux données de la « psychologie générale », sans tirer parti des nouveaux procédés d'analyse qui permettent de serrer le rapport de la vie religieuse avec le développement affectif de l'individu. Il se documente par questionnaires et par correspondance. Dans l'examen des questions d'origine, il assimile un peu sommairement la mentalité de l'enfant civilisé à celle de l'homme primitif. Avec raison, il revendique contre les sociologues le bon droit de la psychologie, quoique on puisse se demander si

Digitized by Google

les thèses qu'il développe sont toujours de nature à s'opposer avantageusement aux suggestives et fortes constructions de M. Durkheim.

Nous ne pouvons, dans ces petites notes de chronique, entamer la discussion de fond que mériterait une œuvre de cette importance. Toutefois une remarque générale doit être faite, c'est que M. Leuba tout psychologue qu'il est, s'aventure souvent, et pas toujours avec bonheur, sur le terrain de la spéculation philosophique. Il paraît tenir beaucoup à invoquer les enseignements de la psychologie contre la foi des chrétiens. Une telle façon d'appliquer le principe d' « exclusion de la transcendance » constitue, à notre avis, un retour en arrière. Elle ne peut servir qu'à éterniser de stériles disputes. M. Flournoy, on s'en souvient, dans son exposé des *Principes de la psychologie religieuse* (Archives de psychologie, t. II, déc. 1902), préconisait cette exclusion à titre purement méthodologique. Il demandait que la psychologie s'abstînt de faire appel aux facteurs transcendants, sans pour cela se prononcer contre leur existence. M. Leuba estime que si ces facteurs existaient, la psychologie serait bien placée pour les apercevoir, et que, puisque elle ne les constate nulle part, elle peut les nier en toute sécurité.

Il ne pense pas, d'ailleurs, que l'homme soit fait pour se passer de religion. Mais il réclame une religion qui s'accorde avec « l'ensemble des connaissances scientifiques admises ». Et il croit en trouver le principe dans la notion d'une « force transhumaine » qui dirigerait l'humanité vers la réalisation de « l'idéal éthique conçu comme fin sociale ». Il nous conjure donc de renoncer au Dieu des croyances traditionnelles pour fixer nos regards sur la « société humaine en voie de formation ».

Cette société humaine en voie de formation ferait bien dans le discours de quelque démagogue. Mais nous sommes ici à cent lieues de la psychologie. Et si c'est de la métaphysique qu'on prétend nous donner, il ne manquera pas de métaphysiciens pour montrer à quel point elle est mauvaise. On juge l'hypothèse Dieu inadmissible, parce qu'on ne peut la vérifier expérimentalement, et l'on n'hésite pas à extraire du spectacle peu réconfortant de l'humanité empirique une affirmation mystico-morale qui, si elle ne met pas en cause un élément de transcendance, ne signifie rien, ne rime à rien.

M. Leuba annonce que son ouvrage aura une suite. Tant mieux pour lui et pour nous si elle contient un peu plus de chapitres proprement psychologiques, un peu moins de théologie à rebours.

— Un autre de nos compatriotes établis en Amérique, M. Albert Schinz, l'auteur d'*Anti-pragmatisme,* prépare un livre sur la philosophie de Rousseau. On peut être sûr que, même après la débauche de rousseauisme à laquelle nous avons assisté dernièrement, M. Schinz

Digitized by Google

aura quelque chose d'intéressant à nous dire. Nous avons entre les mains un extrait (non mis dans le commerce) de la Revue d'histoire littéraire de la France, où il étudie, comme travail d'approche, la question de l'accord du *Contrat social*, avec l'ensemble de la pensée de Rousseau (*La question du « Contrat social ». Nouvelle contribution sur les rapports de J.-J. Rousseau avec les Encyclopédistes.* Revue d'histoire littéraire de la France, octobre-décembre 1912). Cette question est, d'abord, celle de l'accord du *Contrat social*, tel qu'il fut donné à l'impression, avec la première rédaction dont nous avons pour témoin le manuscrit de Genève (publié en 1887 par M. A.-C. Alexeieff et en 1896 par M. Dreyfus-Brisac).

M. Schinz voue, comme il convient, une attention particulière à la comparaison du chapitre omis dans l'ouvrage définitif (il était intitulé : *De la société générale du genre humain*) et du chapitre ajouté (il a pour titre : *De la religion civile*). Sa conclusion est que le sentiment de l'auteur a varié sur ce grand sujet de l'origine du droit. Rousseau pensait d'abord tenir une solution « philosophique » du problème social, à savoir la fameuse idée du pacte issu de la libre décision des intéressés. Puis il s'est avisé que sans l'affirmation de la volonté divine, qui courbe l'homme sous l'autorité de la loi, il n'y a pas de pacte viable. A cette opinion nouvelle répond le fragment sur la nécessité d'une religion civile, inséré dans l'ouvrage au grand détriment de son unité de conception.

M. Schinz incline à croire que Rousseau ne s'est pas clairement aperçu de ses inconséquences ; mais il donne de bonnes preuves de l'embarras où elles l'ont mis. « Le fait que ce chapitre de la Religion civile, qui n'allait réellement nulle part dans le *Contrat social*, y a été cependant introduit, comme de force, montre que Rousseau y tenait absolument ; — le fait que ce chapitre, qui, s'il avait réellement sa place marquée dans le *Contrat social*, devait figurer à la place d'honneur, est relégué au contraire tout à la fin..., montre que Rousseau a dû se rendre vaguement compte au moins de la fausse position dans laquelle il se trouvait... On voit bien quelle était la véritable orientation de l'évolution des idées de Rousseau, à savoir l'abandon du droit naturel « philosophique », et l'adoption du spiritualisme... Rousseau ne devant jamais renoncer à l'idée du Contrat philosophique, ne devait donc jamais non plus pouvoir s'entendre avec lui-même puisqu'il professait des croyances incompatibles avec elle. Mais à chaque fois qu'il rencontrait à nouveau la question du principe du droit naturel, il trébuchait. »

On peut juger, par ces quelques citations, de la portée philosophique du problème d'érudition littéraire que M. Schinz s'est donné la peine d'examiner tout à nouveau. E. L.

— Le compte rendu des réunions d'automne de l'Association chrétienne d'étudiants de la Suisse romande (*Sainte-Croix 1913*, Lausanne,

Digitized by Google

Imprimerie La Concorde) contient cette année, outre le récit de la conférence, des travaux de MM. Arnold Reymond, Alfred Schrœder et Ed. Jacottet, ainsi qu'une étude biblique de Mlle Renée Warnery. Chacune de ces études est remarquable dans son genre et mérite une lecture attentive.

M. Alfred Schrœder cherche à dégager les éléments essentiels et permanents du christianisme de l'apôtre Paul. Certains théologiens, préoccupés avant tout de découvrir les origines de la pensée paulinienne, la mettent en morceaux et déclarent que ces fragments épars sont empruntés aux diverses doctrines et aux cultes qui pullulaient au premier siècle. Ils ne voient plus ni l'unité ni l'originalité du système. Elle existe bien pourtant cette originalité, et M. Schrœder la discerne presque partout comme l'empreinte très personnelle du converti du chemin de Damas. De sorte que ce qu'il faut chercher dans les épîtres de Paul ce n'est pas une dogmatique complète et définitive, une doctrine abstraite et impersonnelle, mais l'homme lui-même tel qu'il se donne à d'autres hommes et c'est cela précisément qui leur confère une valeur permanente.

Dans quelques pages lumineuses M. Arnold Reymond expose les progrès de la pensée contemporaine concernant les rapports de la vérité scientifique et de la vérité religieuse. Il n'est plus possible d'établir entre elles une séparation absolue ainsi qu'on le faisait naguère en les opposant comme la connaissance objective à la connaissance symbolique. D'une part le progrès même de la science en a accusé la structure théorique et a mis en évidence la valeur toujours relative de ses hypothèses. D'autre part l'histoire et l'ethnographie, la psychologie et la sociologie tendent à reconnaître l'universalité et la permanence du phénomène religieux et cherchent à en déterminer l'importance dans l'ensemble des choses humaines. Nous n'en sommes plus au temps de Ritschl et d'Auguste Sabatier. Et cependant faut-il affirmer qu'un accord parfait régnera désormais entre la science et la pensée religieuse? M. Reymond ne le pense pas. Des conflits restent possibles entre les affirmations de la foi chrétienne et les diverses théories scientifiques. Et ce ne sont pas même là les problèmes les plus graves qui se posent au philosophe croyant. Il surgit d'autres conflits à l'intérieur même de la pensée religieuse, bien plus troublants ceux-là, et où M. Reymond voit une des causes profondes du malaise dont souffrent les églises actuelles. Tel est par exemple le problème de l'existence du mal et de la personnalité divine.

Je ne puis songer à résumer ici l'étude que M. Jacottet consacre à l'influence sociale, morale et intellectuelle du christianisme sur les Bassoutos. Le tableau qu'il trace en rend l'importance évidente et fait mesurer l'effort qui se soutient là-bas. La parole indirecte et personnelle de Mlle Warnery ne se résume pas non plus ; elle appelle la méditation.

Digitized by Google

La brochure de Sainte-Croix revenant chaque année, comme les réunions dont elle est l'écho, me paraît être l'une des manifestations les plus significatives de notre protestantisme, une de celles qui affirment le mieux sa vitalité et qui font espérer pour lui un avenir meilleur. L'orientation qu'elle signale est très digne d'attention. Ignorant systématiquement les écoles et les partis qui séparent les chrétiens, l'*Association* s'est constamment adressée, pour présider ses réunions, aux hommes qu'elle sait capables d'une action profonde et généreuse. De même ceux qui ont répondu à son invitation ont su oublier, en montant à Sainte-Croix, les luttes et les rivalités qui dans la vie journalière les distraient souvent du but dans la poursuite duquel ils pourraient tous s'unir. Ainsi se crée lentement l'espoir d'une communion plus large, d'une action plus libre et plus compréhensive, d'une coopération plus étendue fondée tout entière sur la confiance mutuelle et sur la charité. On traite souvent de chimère l'idéal d'une église où la diversité des tempéraments et des croyances n'exclurait pas l'unité de l'esprit. Cet idéal n'apparaîtrait peut-être plus comme une chose irréalisable si l'effort fait une fois l'an à Sainte-Croix se répétait chaque jour.

Samuel GAGNEBIN.

— La Société d'édition Vinet vient de mettre en vente le quatrième volume des « Œuvres complètes » de Vinet, dont elle a entrepris la publication il y a cinq ans. Ont déjà paru : deux volumes de la série « Prédications et études bibliques » (les *Discours* et les *Nouveaux discours*) publiés par M. A. Chavan, puis un volume de la série « Critique littéraire » (*Madame de Staël et Chateaubriand*) publié par M. Paul Sirven, enfin celui que nous annonçons, qui appartient à la série « Philosophie morale et religieuse ». Sous le titre *Philosophie morale et sociale* (un vol. in-8, de XLVI 403 pages, Lausanne et Paris, Georges Bridel et Fischbacher), M. le professeur Ph. Bridel donne, avec la collaboration de M. le pasteur Paul Bonnard, un premier recueil de trente et un essais, articles et fragments ; quatre numéros sont inédits, dix-huit sont extraits du *Nouvelliste vaudois* et du *Semeur*, les autres avaient été publiés par Vinet lui-même en 1837 dans le volume intitulé *Essais de philosophie morale et de morale religieuse*. Le Comité a donc renoncé à rééditer les *Essais* sous leur forme primitive, et l'on doit reconnaître, après avoir lu la préface de M. Bridel, qu'il avait de fortes raisons pour cela. On n'en regrette pas moins que l'admirable petit volume de 1837 ne figure plus désormais que dans la bibliothèque de trop rares privilégiés, car de tous les livres de Vinet il était le plus profond, le plus représentatif et le plus attachant.

Dans sa préface, M. Bridel indique de quelles œuvres se composera la série dont il va diriger la publication, puis il présente quelques remarques générales sur le rôle que la philosophie joua dans les préoccupations de Vinet, il termine par des notes très complètes sur chacun

Digitized by Google

des articles qui composent le volume. Ceux qui savent avec quel soin et avec quelle précision dans le détail M. Bridel a enrichi d'appendices et de notes la quatrième édition de la biographie de Vinet par Eugène Rambert ne s'étonneront pas que nous marquions notre admiration pour la manière dont le commentateur s'est acquitté de la tâche délicate qui lui incombait. Rien n'a été négligé pour renseigner le lecteur sur les circonstances dans lesquelles Vinet a composé ses articles et pour expliquer toutes les allusions qu'il fait en passant.

Les articles qui constituent le volume dont nous nous occupons sont insérés dans l'ordre chronologique de leur première apparition (1825 à 1837). Un deuxième volume contiendra la suite des études de philosophie morale et sociale, et un cours inédit d'Encyclopédie des sciences humaines. Il est à souhaiter que ce volume ne se fasse pas attendre longtemps, et que la collection se complète sans trop tarder.

Ce souhait s'adresse moins au Comité d'édition qu'au public cultivé de langue française qui devrait soutenir avec beaucoup plus d'entrain et de générosité l'initiative de ceux qui ne ménagent pas leurs peines pour nous doter d'un Vinet complet et définitif. Il est inadmissible que, depuis cinq ans qu'elle est fondée, la société n'ait pu faire paraître que quatre volumes — sur trente, dont se composeront les œuvres complètes — car la lenteur avec laquelle le Comité est obligé de procéder est dûe à l'insuffisance des ressources financières dont il dispose. Nous rendons les lecteurs de la *Revue* attentifs à cette situation : il importe, ils le comprendront, que l'œuvre puisse être rapidement menée à bonne fin par ceux qui en ont conçu le plan et préparé l'exécution.

— Le Rév. John Macaskill, de Paisley (Ecosse), consacre dans *The Expository Times* de janvier, p. 170 et suiv., une étude très sympathique du catéchisme de MM. L. Emery et A. Fornerod, *Le Royaume de Dieu*. Après avoir brièvement caractérisé la tendance théologique des auteurs, il rend hommage à l'effort qu'ils ont fait — avec succès — pour formuler les vérités chrétiennes dans une langue parfaitement compréhensible pour une jeune intelligence de notre temps; dans une langue qui, parfois, s'élève jusqu'à une beauté très sobre, qu'il serait difficile de surpasser — en particulier dans le chapitre consacré à la personne du Christ.

A titre d'exemples, M. Macaskill reproduit ensuite un certain nombre de fragments du catéchisme, questions et réponses qui lui paraissent particulièrement réussies, puis il conclut : « Cet ouvrage mérite d'être largement répandu parmi les amis de la vérité. Sans doute il ne répond pas à notre vieille conception écossaise du catéchisme considéré comme un résumé de la dogmatique chrétienne, mais il répond par contre aux aspirations de ceux de nos contemporains qui cherchent un exposé de la foi qu'ils portent en eux, rédigé dans une langue claire et sans apprêt. »

Digitized by Google

— Dans le numéro de janvier des *Annales de bibliographie théologique*, p. 9 et suiv., M. le prof. Jules Breitenstein rend compte de la façon la plus élogieuse du *Nouveau catéchisme* (Paris, 33 rue des Saints-Pères; Genève, Jeheber; 60 cent.) dans lequel, remaniant complètement les deux catéchismes publiés par lui il y a une vingtaine d'années, M. le past. E. Nyegaard a condensé les expériences d'un long ministère pastoral.

— Un des représentants de l'Allemagne protestante au Congrès du progrès religieux de Paris, M. le professeur Karl Bornhausen, de Mar, burg, a fait paraître en novembre dernier, dans la *Christliche Welt*, trois articles fort distingués sur la situation religieuse en France à l'heure actuelle (*Die religiöse Gegenwart in Frankreich*. Année 1913, nos 46, 47 et 48).

La première étude est consacrée aux courants philosophiques et théologiques au sein du protestantisme. Après avoir rendu hommage à l'influence considérable que M. Emile Boutroux exerce depuis quelques années, sur la pensée religieuse en France et à l'étranger, M. Bornhausen caractérise brièvement les idées directrices de Renouvier, du Symbolo-fidéisme et du christianisme social. Trop dépendant peut-être d'un des derniers interprètes allemands de Renouvier, M. Feigel, M. Bornhausen ne semble pas avoir rendu pleine justice au néo-criticisme français dans lequel il ne voit qu'un système hybride, incapable de comprendre la liberté telle que la conçoit le protestantisme. — Très ingénieuses et très fines, les remarques sur le Symbolo-fidéisme. M. Bornhausen voit dans cette tendance théologique — dont les fondements philosophiques et psychologiques lui paraissent n'être pas aussi solides qu'il faudrait — le système d'idées qui convient le mieux au tempérament français, puisqu'il donne tous ses droits au sentiment religieux traditionnel tout en restant fidèle à l'esprit du rationalisme radical. — M. Bornhausen ne cache pas son admiration et sa sympathie pour le mouvement du christianisme social français, sous sa forme intellectuelle, comme dans les œuvres pratiques qu'il a suscitées. Il retrouve chez MM. Gounelle, Ch. Wagner et Wilfred Monod certains traits caractéristiques qu'il a rencontrés déjà chez quelques pasteurs des Etats-Unis et dans la Suisse allemande chez les représentants du christianisme social : ne serait-ce point, se demande M. Bornhausen, à leurs origines calvinistes que ces hommes, si différents à tant d'égards, doivent les traits communs que l'observateur sagace discerne chez chacun d'eux ? « Il est incontestable, conclut-il, que les pays dans lesquels le calvinisme joue un rôle de premier plan, l'Amérique, la Suisse et la France, cherchent à développer la foi protestante par une mise en valeur plus conséquente des principes sociaux qu'elle porte en elle. »

Le deuxième article passe en revue des ouvrages récents, où s'expriment les aspirations religieuses de la génération nouvelle. Il s'arrête

Digitized by Google

en particulier sur *L'histoire de la liberté de conscience* de G. Bonet-Maury, sur *Science et religion* de Emile Boutroux, sur *L'orientation religieuse de la France actuelle* de Paul Sabatier, — auquel M. Bornhausen reproche l'optimisme un peu grandiloquent avec lequel il annonce la religion française de l'avenir, — enfin le livre de Gaston Riou, *Aux écoutes de la France qui vient*. M. Bornhausen rend hommage au généreux enthousiasme qui inspire ce chant de jeunesse et de foi, mais il refuse son approbation à la tendance qui semble devoir prédominer actuellement dans certains groupements de la jeunesse française et dont Gaston Riou se fait le poète et le théoricien, tendance qui cherche à unir dans une fusion unique la foi et le patriotisme. « Toute limitation nationaliste (ou nationale) en religion... doit être considérée comme dangereuse..., car l'Evangile, bien qu'il consacre et mette en honneur la vie nationale, ne saurait sans déchoir renoncer à son orientation internationale et à son souffle humanitaire. »

Il serait difficile de traiter avec plus de délicatesse, de respect des nuances et d'objectivité le problème, ardu entre tous, des relations entre la France et l'Allemagne, que M. Bornhausen ne l'a fait dans sa troisième étude. Disons seulement, pour en caractériser l'esprit et la tendance, que le professeur allemand voit dans les églises et dans la théologie protestante le trait d'union qui pourrait permettre aux deux peuples antagonistes de se rapprocher dans la vérité. Par le temps qui court les grandes déclarations d'amitié entre les deux peuples n'ont pas grand sens. « Une bonne amitié avec quelques Français est peut-être plus importante que des assemblées pacifistes dans lesquelles chacun est contraint de faire de tacites réticences ; car l'amitié est la mère de la droiture, elle répugne aux demi vérités. »

Quelque opinion que l'on ait sur les jugements que porte M. Bornhausen on devra reconnaître que ses articles se distinguent avantageusement de beaucoup d'études similaires par une documentation extrêmement abondante, par une sympathie profonde pour le génie français dans ses manifestations les plus variées et par une hauteur de vues vraiment « évangélique ».

— L'Ecole de théologie baptiste de Rome non contente de faire paraître la plus luxueuse des revues de théologie (*Bilychnis*. Rivista di studi religiosi. Rédacteurs : Lodovico Paschetto et D. G. Whittinghill. 6 fascicules in 4° très richement illustrés. Abonnements pour l'étranger : 6 francs) — la Faculté baptiste de Rome, dis-je, vient d'inaugurer une petite Bibliothèque d'études religieuses d'aspect engageant et de contenu varié. Les deux derniers volumes, envoyés gratis sur demande, sont des recueils d'articles dûs les uns *(Verso la fede)* à divers auteurs italiens, les autres *(Il cristianesimo alla prova)* à plusieurs théologiens étrangers, c'est-à-dire américains. Il s'agit surtout de la critique biblique, mais le contraste est curieux entre la préface

Digitized by Google

écrite en Italie, qui reproche aux catholiques l'aveuglement de la commission biblique pontificale, et le premier article, par exemple, dans lequel un chanoine canadien fait de la haute critique une caricature qui ne détonnerait dans aucune Encyclique et allègue l'autorité du Christ en faveur de la mosaïcité du Pentateuque.

Pour finir, l'évêque méthodiste de Zurich, M. John L. Nuelsen refait en deux pages et demie, contre MM. Pfleiderer et Jensen, et à propos de Roosevelt, le tour de force qu'un chanoine d'Angers, sauf erreur, exécutait déjà de façon si parfaite il y a soixante-dix ans en écrivant son admirable *Comme quoi Napoléon n'a jamais existé*. L'iconographie, la linguistique, l'histoire de la civilisation mises à contribution l'amènent à la conclusion que « ce héros personnifie l'avenir des deux races européennes qui ont posé les fondements de la civilisation américaine primitive, la race latine et la race teutonique. Les Américains imaginèrent qu'un homme qui réunissait en lui tant de traits de caractère merveilleux ne pouvait être qu'un « don de Dieu »; ils pensèrent que si un homme qui personniflait leur idéal avait eu chez eux pleins pouvoirs, leur pays se serait transformé en un « champ de roses ». P. B.

— A ceux de nos lecteurs qui s'occupent du problèmede la valeur, nous signalons la bibliographie, dûe au Dr J. Frederick Dashiell, qu'a publiée le *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* (vol. X, N° 17, August 14, 1913). Préparée en vue de la réunion de « *the American Philosophical Association* », cette bibliographie comprend les subdivisions suivantes : ouvrages de psychologues allemands, de pragmatistes, de néo-réalistes, d'idéalistes ; importance de la philosophie de la valeur ; phase sociale ; classifications ; publications d'ordre économique, éthique, religieux, logique, esthétique; enfin références générales. H. R.

Lausanne — Imprimerie coopérative La Concorde

Digitized by Google

LE TÉMOIGNAGE

Pour prendre connaissance du monde dans lequel il est appelé à vivre, l'homme ne dispose que de deux procédés, dont l'un est court, l'autre incertain. Il ne peut observer de ses yeux qu'un tout petit coin de l'univers. Dès qu'il veut dépasser, dans le temps ou dans l'espace, les limites étroites où il est enfermé, il se trouve contraint de recourir au témoignage d'autrui. Ce témoignage se prête dans certains cas, il est vrai, à un contrôle direct. On me dit que les chevaux calculent à Elberfeld et que les chiens parlent à Mannheim : rien ne m'empêche d'y aller voir. Quand il s'agit de faits passés, en revanche, nous sommes le plus souvent réduits à faire fonds sur les récits de nos prédécesseurs. Que valent ces récits? Quelle confiance devons-nous accorder au témoignage de nos semblables? Une telle question, que les besoins de la vie commune obligent sans cesse à poser, ne saurait laisser personne tout à fait indifférent. Je voudrais montrer comment, après avoir été tranchée sommairement par les juristes et les historiens d'autrefois, elle est devenue de nos jours l'objet de recherches exactes

Digitized by Google

et propres à fournir tout au moins les éléments d'une réponse satisfaisante.

La vieille notion juridique du témoignage est toujours vivante. C'est celle-là même que le public accepte encore. Aussi simple dans son principe, que compliquée dans ses applications, elle repose tout entière sur la distinction des bons et des mauvais témoins.

Le bon témoin, c'est l'honnête homme, qu'aucun soupçon raisonnable ne saurait atteindre. Il est réputé digne de foi. Le mauvais témoin, c'est celui que son état, sa conduite, ses intérêts, rendent suspect. Ses déclarations ne sont pas recevables. L'expérience montre toutefois qu'un homme de bien peut se tromper. Pour opérer « la conviction légale », les anciens codes exigent la déposition concordante de deux témoins « au dessus de toute exception » — *omni exceptione majores*. Tel est le point de départ. Il paraît acceptable. Mais regardons aux conséquences. Le juge, qui n'a ni le temps ni les moyens d'établir la valeur morale du témoin, se borne à vérifier qu'il satisfait aux conditions requises par la loi. Il accueille la déposition de l'homme de bien. Il ne reçoit celle de la femme qu'avec des réserves. La femme n'est point tenue pour l'égale de l'homme. Juridiquement, elle ne vaut que la moitié d'un homme et il faut la déclaration de quatre femmes de bien pour former une preuve. Le principe n'a pas encore déployé tous ses effets. « On prétend, et c'est un usage reçu », dit Boyve, dont les *Remarques* ont longtemps fait autorité en pays romand, on prétend « que le témoignage d'une femme enceinte vaut celui d'un homme ». Cette dernière règle fait éclater l'absurdité de la doctrine. De fait, elle peut être admise au même titre que les précédentes, puisque la recevabilité du témoignage est subordonnée dans tous les cas à des caractères extérieurs et conventionnels.

Ce n'est pas tout. Au tribunal, les parties engagent une

Digitized by Google

sorte de duel. L'accusation a produit deux témoins irréprochables. En tant que tels, ils emportent le jugement. Mais la défense a le droit d'alléguer les siens. S'ils sont recevables, ils tiennent les premiers en échec. « Il est donc nécessaire, — pour parler avec un jurisconsulte autrefois estimé, l'avocat vaudois Samuel Porta, — qu'en comparant le nombre des témoins qui ont déclaré que le fait s'était passé d'une manière, avec le nombre de ceux qui l'ont établi différemment, il y en ait deux de plus d'un côté que de l'autre; et c'est alors ceux-ci qui forment la preuve: sans cela il ne faut donner aucune attention à la déposition des uns ni des autres. Si donc deux témoins attestent d'une manière et que trois déposent d'une autre, il n'y a point de preuve administrée, n'y ayant qu'un seul témoin pour donner la prépondérance. »

Est-il nécessaire d'ajouter que, dans la pratique, toute cette arithmétique judiciaire ne donnait pas les résultats qu'on en attendait. Autrefois comme aujourd'hui, le témoignage ne fournissait guère que des présomptions. La preuve régulière, « complète au désir des lois » était rarement administrée, du moins au criminel. On ne recueillait le plus souvent que des commencements de preuves, des indices. Pour convaincre l'accusé, le juge était alors obligé de recourir à la torture. Le prévenu avouait d'ordinaire. S'il était robuste et qu'appliqué à la question il persistât à se dire innocent, il était censé avoir « purgé les indices » et définitivement absous.

La doctrine toute formelle que nous venons d'esquisser a été abandonnée par les juristes. La notion du témoignage qui en forme le nerf a bénéficié d'un crédit plus durable. Reprise par les historiens des deux derniers siècles, elle conserve encore un reste de faveur. L'application que les érudits en ont faite marque d'ailleurs un progrès qu'on aurait tort de dédaigner. Elle est certainement abusive. Elle

Digitized by Google

n'en atteste pas moins un effort pour introduire la méthode scientifique dans un domaine où les anciens ne cherchaient, le plus souvent, que des leçons pour le moraliste, ou des textes pour l'orateur.

Les opérations que l'on groupe sous le nom de critique externe permettent de restituer le sens d'un document, d'en établir la nature, d'en découvrir l'origine. Elles n'apprennent rien sur les faits que ce document rapporte. L'auteur a pu mentir; il a pu se tromper. En présence de données inconciliables, l'historien est obligé de choisir. Soucieux de procéder régulièrement, il demande à la théorie du témoignage l'instrument dont il a besoin.

La théorie du témoignage est fondée, nous l'avons vu, sur la distinction des bons et des mauvais témoins. L'historien qui l'adopte se préoccupe moins de déterminer la valeur d'une affirmation que l'autorité d'une personne et, se bornant à rechercher si l'auteur qu'il vise est digne de foi, il est naturellement disposé à tout accepter de celui qu'il estime tel. Le parti semblera peut-être légitime. Mais, ici encore, allons aux applications. Un seul exemple suffira à montrer le défaut du principe. Je l'emprunte à l'« Histoire de la Confédération suisse ».

La figure de Nicolas de Flüe est restée populaire. Mais sa vie est moins connue que son nom. Jean de Müller qui en a recueilli le touchant récit aux meilleures sources, raconte que le saint ermite, après avoir vécu un demi-siècle pour sa patrie et sa maison, abandonna sa femme et se retira dans une solitude où il vécut vingt ans, « sans autre nourriture que l'usage mensuel de l'eucharistie ». Attesté par des témoins oculaires, transmis à la postérité par des contemporains, le fait a été tenu pour vrai même après la Réforme. Loin de le mettre en doute, Jean de Müller s'efforce pour sa part d'établir qu'une telle abstinence est possible à la nature humaine et que celle de frère Nicolas s'explique par l'organisation de son corps, la tranquillité de son âme et une longue préparation.

Digitized by Google

L'écrivain a d'ailleurs soin d'alléguer des preuves : une observation officielle rapportée par Bullinger, un protestant zélé que ses croyances ne prévenaient pas en faveur d'un miracle catholique, les écrits d'un savant abbé qui « parle avec une pleine conviction », d'autres témoignages encore. Ces preuves ont emporté le jugement d'un homme distingué. Les historiens d'aujourd'hui ne consentiraient plus à les prendre à leur compte. Ils ont appris qu'un témoin, même oculaire, est sujet à l'erreur et qu'une observation, surtout officielle, n'est pas toujours une bonne observation. L'évidence les a contraints à rejeter la théorie dont ils s'étaient contentés longtemps et ils ont essayé d'en édifier une autre, laquelle s'oppose à la première sur presque tous les points.

Pour l'historien d'autrefois, un témoignage est une sorte de bloc, qui participe à la valeur morale de son auteur et qui, comme celle-ci, est susceptible d'une appréciation globale. Le critique contemporain reconnaît, au contraire, qu'un document, loin de constituer un tout indivisible, fournit des éléments de nature et de signification très diverses et que chacun de ces éléments doit être examiné à part. Il admet que les témoignages les plus consciencieux renferment des erreurs et que les récits les plus mensongers peuvent offrir des données exactes. Il sait que la véracité d'un individu ne garantit en aucune façon la vérité des déclarations qu'il apporte et que la sincérité la plus entière ne préserve pas des pires illusions. Mais il ne s'est pas borné à ces constatations toutes négatives ; et, guidé par une analyse très juste des conditions du témoignage, il a formulé tout un ensemble de règles pratiques qui lui permettent d'utiliser avec une sécurité remarquable les documents qu'il rencontre. Ce que sont ces règles et comment on les applique, il ne nous appartient pas de le résumer ici. (1) Il a paru du

(1) On en trouve un exposé lumineux dans les ouvrages de Seignobos, notamment dans *La méthode historique appliquée aux sciences sociales* (Paris, Alcan ; 1901).

Digitized by Google

moins intéressant d'en signaler l'existence. On peut dire, sans crainte de se tromper, qu'elles ont renouvelé l'histoire.

Les historiens ont posé avec netteté le problème du témoignage. Ils ne se flattent pas d'en avoir donné une solution achevée et définitive. Sans doute ils ont distingué avec finesse les fonctions multiples que le témoignage met en jeu, énuméré les conditions variées dont il dépend, relevé beaucoup des erreurs qui l'altèrent. Mais ils n'ont pas été plus loin. Attachés à une matière prodigieusement complexe, ils ne pouvaient déterminer dans le détail ni le rôle propre de ces fonctions, ni l'influence réelle de ces conditions, ni l'étendue effective de ces erreurs. Il y a plus et les conclusions de la critique souffrent d'un autre défaut. A quelque degré de probabilité qu'elles atteignent, elles demeurent aussi bien hypothétiques, puisque les faits, qui seuls permettraient d'en éprouver la justesse, ont, dans l'immense majorité des cas, disparu à jamais. Toute puissante qu'elle soit, la méthode historique n'a pas de prise directe sur la réalité.

Pour triompher de cette double imperfection, il était indispensable de recourir à l'expérience. Elle était propre d'abord à mettre en évidence les aspects très divers d'un problème compliqué et surtout offrant, à l'exclusion de tout autre procédé, le moyen de confronter le témoignage avec le fait sur lequel il porte, elle était seule capable de fournir des résultats décisifs. Nous allons voir comment, entre les mains de Binet, de Stern et de leurs continuateurs, elle est venue éclairer d'un jour nouveau la psychologie du témoin.

La première contribution à l'étude expérimentale du témoignage est due à Binet. (1) Je le prendrai comme point de départ.

Supposons, dit Binet — dont j'abrège un peu le texte —

(1) A. Binet, *La suggestibilité* (Paris, Schleicher; 1900).

Digitized by Google

un juge d'instruction en tête à tête avec un enfant. Cet enfant a été le témoin d'un fait grave. Le juge l'interroge avec douceur, avec patience. Il pèse ses moindres paroles avant de les prononcer et il pousse la prudence jusqu'à cacher à l'enfant sa conviction personnelle, afin de ne pas dicter, malgré lui, la réponse qui lui paraît vraie. Mais, malgré cette prudence, il est obligé d'insister, de revenir plusieurs fois à la charge. Il ne peut se contenter du silence de son petit témoin. Il veut le faire parler, soit dans un sens, soit dans un autre. Il est impartial, je le répète, mais très impartialement il pose des alternatives à l'enfant : « Avez-vous vu ceci ou cela, lui demandera-t-il, précisez ; les choses se sont-elles passées de cette manière-ci ou de cette manière-là ? » Je ne crois pas m'avancer beaucoup, continue Binet, en admettant que l'interrogatoire des enfants qu'on est obligé de citer en justice comme témoins se déroule le plus souvent comme on vient de l'indiquer. Un juge d'instruction ne peut considérer ce procédé comme incorrect puisqu'il a conscience de n'avoir rien suggéré de précis à l'enfant, et qu'il a laissé celui-ci libre de choisir entre les différentes alternatives qu'il lui présentait. De fait, il a exercé sur lui une influence qui peut être bien dangereuse, car mettre un enfant en demeure de préciser des souvenirs incertains, c'est l'obliger à commettre, sans qu'il le sache, et par conséquent avec une entière bonne foi, de graves erreurs de témoignage.

De graves erreurs. Tel est, en effet, le résultat qu'apporte l'analyse d'un témoignage recueilli dans les conditions les plus propres à assurer une déposition sincère, et que les recherches de Binet ont mis du premier coup en évidence.

L'épreuve imaginée par le psychologue français est fort simple. Elle consistait à montrer à des enfants un certain nombre d'objets familiers — un timbre, un sou, une image, etc., puis, les objets enlevés après un temps assez court, à les interroger en détail sur ce qu'ils avaient vu. Voici, à titre d'exemple, quelques-unes des erreurs commises à pro-

Digitized by Google

pos du timbre — un timbre français de deux centimes, rouge-brun, non oblitéré.

Première question : « Quelle est la couleur du timbre ? » — Les erreurs ont été très fréquentes. Les réponses fausses sont près de deux fois plus nombreuses que les réponses justes, exactement quinze sur vingt-quatre.

Autre question : « le timbre est-il neuf ou a-t-il servi ? » — Treize enfants répondent qu'il est neuf. Ce souvenir est donc plus fidèle que le précédent. Un enfant n'a pas pu répondre. Les autres ont donné des réponses douteuses ou fausses. Ces dernières sont extrêmement curieuses. Certains enfants déclarent avoir remarqué le cachet de la poste, oblitérant le timbre. L'un d'eux croit avoir distingué sur le cachet les trois lettres RIS, terminaison du mot PARIS.

Ces expériences sont instructives. Elles établissent d'abord l'incertitude déconcertante du témoignage chez l'enfant. Elles font de plus apparaître le caractère singulier des erreurs que peut commettre un témoin.

Ces erreurs ont la précision des souvenirs exacts. C'est là un fait de première importance et dont toutes les épreuves rapportées par l'auteur donnent des exemples éclatants. Un souvenir très précis, rappelé sans la moindre hésitation, peut être entièrement faux. Un enfant affirmera que le timbre qu'il a vu est oblitéré, il figurera même le cachet de la poste, il en dessinera les lettres. Un esprit non prévenu considérerait volontiers ces détails si nets comme une preuve de l'exactitude du souvenir — « ces choses-là ne s'inventent pas », dira-t-il. L'expérience montre, au contraire, que la précision des souvenirs n'est pas incompatible avec leur fausseté.

Second caractère des erreurs, également notable : c'est ce qu'on peut appeler leur spécialisation. Un enfant décrit le timbre qu'il a vu. Sa description sera exacte sur un point, fausse sur un autre. Il se rappellera la valeur du timbre ; il se trompera sur sa couleur ou sur son état. Ces dissociations sont fréquentes. Elles offrent, pour la pratique, un très

Digitized by Google

grand intérêt. Souvent, dans une affaire judiciaire, on entend discuter l'autorité d'un témoin. Que sa déposition se trouve vérifiée partiellement, les allégations qui ne sauraient être contrôlées bénéficient tout de suite d'une prévention favorable. Cette prévention n'est, on le voit, qu'un préjugé, gratuit et dangereux.

Tels sont les résultats des expériences où l'on se borne à « forcer » la mémoire. Il est possible, en modifiant la forme des questions, d'introduire dans l'esprit de l'enfant de véritables suggestions et de multiplier ainsi les erreurs de témoignage. Au lieu de demander simplement, comme dans les épreuves précédentes, si le timbre est neuf, on dira, par exemple : « Le timbre ne porte-t-il pas le cachet de la poste ? » La phrase donne l'idée d'un certain détail, mais n'en affirme pas la réalité. La suggestion est modérée. Elle est très forte dans le cas suivant. Si l'on demande : « Quel nom de ville peut-on distinguer sur le cachet de la poste ? » on pose une question qui comporte implicitement l'existence d'un cachet sur le timbre, mais qui, n'attirant pas directement l'attention sur ce fait inexact, n'engage pas le sujet à l'examiner de près ou à le mettre en doute. Le dilemne constitue un autre procédé de suggestion redoutable. On demandera si le timbre est bleu ou vert, alors qu'il est rouge-brun.

Que de pareilles questions soient souvent posées à des témoins, c'est ce que tous les spécialistes reconnaîtront sans peine. Certains auteurs en ont préconisé l'emploi. C'est leur affaire. La nôtre est de montrer qu'elles sont grosses d'erreurs. De nouvelles expériences, dûes comme les précédentes à Binet, et exécutées dans des conditions toutes semblables, vont en fournir la preuve.

L'auteur avait établi trois questionnaires, portant sur les mêmes objets. Le premier n'impliquait aucune suggestion positive. Le second était destiné à provoquer des suggestions modérées ; le troisième, des suggestions puissantes. Chacun d'eux comprenait une douzaine de questions. Le nombre

Digitized by Google

des erreurs correspond bien à ce qu'on pouvait attendre. Il s'accroît avec la force de la suggestion. Egal, en moyenne, à trois dans le premier cas, il monte à cinq dans le second et atteint huit dans le troisième. Le nombre des réponses fausses a dépassé celui des réponses exactes.

Si telle est l'influence des questions, on devine qu'un récit spontané, et qui soustrait par conséquent le sujet à toute influence, à toute suggestion extérieure, procure le meilleur des témoignages. C'est ce qui arrive, en effet, et le seul procédé judicieux pour recueillir, chez l'enfant, des renseignements sûrs, consiste à lui demander la description de ce qu'il a vu, en évitant toute interrogation précise.

Toutes les expériences que nous venons de passer en revue établissent qu'une question, comme telle, est en état de provoquer des erreurs. Le fait tient à ce que l'enfant — et combien d'adultes restent toute leur vie enfants à cet égard! — a beaucoup de peine à opérer une distinction entre ce qu'il observe et ce qu'il imagine. Examiner un timbre et supposer que ce timbre, fixé sur un carton, doit être oblitéré comme ceux qu'on a l'occasion de voir collés sur des enveloppes de lettres, cela est tout un pour lui. Si, dans ces conditions, le souvenir est très net, la question n'aura pas de suite fâcheuse. Si le souvenir, au contraire, est fuyant, imprécis, la question engagera le sujet à compléter les données de sa mémoire avec les ressources de son imagination ou de son raisonnement. Cette addition d'éléments nouveaux sera naturellement commandée par la forme même de la question. Exécutée en toute innocence, elle surprendra plus que personne le témoin, lorsqu'on mettra à nouveau sous ses yeux l'objet qu'il était certain d'avoir exactement observé.

Les recherches de Binet ne pouvaient manquer d'attirer l'attention des psychologues. Deux ans après l'apparition de l'ouvrage où elles étaient consignées, Stern, de Breslau, les

Digitized by Google

reprenait à son tour et publiait, dans une revue juridique de son pays, une première étude sur le témoignage. (1)

L'auteur pose en ces termes la question qu'il s'est donné pour tâche de résoudre : dans quelle mesure le témoignage d'un adulte sain, d'entière bonne foi et fermement décidé à ne dire que la vérité, peut-il être considéré comme une relation exacte des faits sur lesquels il porte ?

Chacun reconnaît qu'une telle relation ne saurait être parfaite. Elle présentera des lacunes, parce que, d'une part, une multitude de détails échappent à l'observateur le plus attentif, parce que, ensuite, la mémoire la plus sûre est sujette à l'oubli. Mais si ce double point est hors de discussion, l'opinion commune admet néanmoins un accord suffisant entre le souvenir et son objet et, lorsque l'écart entre le témoignage et la réalité s'accuse et devient flagrant, elle recourt, pour l'expliquer, à des causes extraordinaires. Le juge, le père de famille, le maître d'école surprennent une inexactitude grave dans la déposition d'un témoin, dans les dires d'un enfant : ils concluent, le plus souvent, les uns comme les autres, au mensonge et invoquent, pour en rendre compte, la méchanceté ou la folie. L'alternative est simple, mais elle ne répond pas aux faits. La santé physique ou morale d'un narrateur n'est point une garantie de vérité. Les individus les plus normaux sont exposés à soutenir de bonne foi des assertions erronées, victimes d'une falsification des souvenirs qu'il importe de ne jamais perdre de vue et dont la connaissance préserve des condamnations injustes aussi bien que de la confiance aveugle. C'est ce procédé de falsification naturelle que Stern a le mérite d'avoir mis en pleine lumière.

Les expériences de Stern ont porté sur des images en noir. Le sujet, dûment averti de ce qu'il aurait à faire, disposait de quarante-cinq secondes pour examiner l'image

(1) L.-W. Stern, *Zur Psychologie der Aussage*, dans la Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft, XXII, 1902.

Digitized by Google

qu'on lui présentait. Ce temps écoulé, il décrivait immédiatement tout ce qu'il avait vu. Ensuite, à des intervalles déterminés — cinq jours, une, deux semaines — il renouvelait sa description. Ces descriptions constituent ce qu'on peut appeler, avec Stern, des « dépositions simples ». L'auteur en a recueilli, chez une trentaine de personnes, trois cents environ. La plupart des sujets ont fourni, en outre, des « dépositions sous serment ». Ils décrivaient une dernière fois l'image, puis soulignaient dans leur manuscrit ce qu'ils eussent été prêts à affirmer sous serment devant un tribunal.

L'épreuve était, en apparence, de nature à limiter étroitement le nombre des erreurs. Tout d'abord, les sujets étaient cultivés et parfaitement capables d'interpréter les images qu'ils avaient sous les yeux. Prévenus de la description qu'ils allaient être obligés de donner, ils concentraient leur attention au maximum. L'objet, ensuite, restait visible pendant un temps relativement long, très suffisant en tous cas de l'avis des observateurs. Enfin, la première déposition avait pour effet de préciser et de consolider les souvenirs qui venaient d'être acquis. D'autre part — et l'on ne saurait trop insister sur ce point — les sujets se trouvaient à l'abri de toute suggestion extérieure. L'expérimentateur ne leur posait aucune question. Bref, les conditions de l'expérience étaient éminemment favorables à la fixation et au rappel de souvenirs exacts. Les résultats obtenus acquièrent, de ce fait, une portée tout particulièrement significative.

Or, ces résultats, les voici. Les souvenirs erronés sont d'une extrême fréquence. Une description correcte n'est pas la règle ; elle est l'exception.

La valeur d'un témoignage dépend du nombre des renseignements qu'il apporte et de l'exactitude de ceux-ci. Pour déterminer avec quelque rigueur ces deux caractères fondamentaux — l'étendue, d'une part, la fidélité, de l'autre — il n'existe qu'un moyen : il faut « compter » les données, justes ou fausses, qu'offre la déposition. Cette

Digitized by Google

numération est assez délicate. Elle implique, en pratique, l'analyse préalable de l'objet du témoignage en ses éléments. Celle-ci est toujours un peu artificielle. Il faut, pour la réaliser, se laisser guider par le bon sens et considérer les éléments qui s'imposent comme tels à l'examen. Dans le cas d'une image, par exemple, on dressera la liste des personnages qu'elle représente, des particularités de leur costume, de leurs positions respectives, etc. L'opération comporte une part d'arbitraire. C'est là un inconvénient qu'il est impossible d'éviter. On remarquera d'ailleurs qu'il n'est pas très grave, puisque cette part est constante dans toutes les épreuves portant sur un même objet. Sans m'arrêter aux détails du procédé adopté par Stern, je note que les dépositions immédiates renferment, en moyenne, un peu moins de 6 pour 100 d'erreurs, les autres, 10 pour 100.

La statistique des dépositions sous serment fournit des résultats plus surprenants encore. Il importe de les envisager de près.

On se doute bien que les diverses parties d'un récit ne sont pas énoncées toutes avec la même décision et la même fermeté. Entre l'incertitude absolue, exprimée sur un « je ne sais pas » et la certitude suprême, appuyée par un serment, on peut rencontrer une infinité de nuances. Certaines affirmations seront accompagnées de réticences, de restrictions. Les autres seront formulées avec une sécurité entière. On dira : « je crois », « il semble », « il se peut », ou, au contraire, « je suis absolument certain », « je le jurerais ». Il paraît naturel, au premier abord, d'admettre que le sentiment de la certitude constitue une garantie. L'opinion commune en juge bien ainsi. Elle fait plus de fonds, en général, sur un témoignage donné sans hésitation que sur les déclarations réservées d'un homme qui doute de lui-même. C'est là encore un préjugé. Binet avait constaté déjà que l'assurance du témoin ne suffit pas du tout à établir la valeur de son témoignage. Stern a confirmé le fait en s'attachant au cas où la certitude atteint son degré ultime et

Digitized by Google

prend pour forme le serment. En moyenne, le dixième environ des données attestées sous serment est faux. Ajoutons toutefois que, si l'ensemble des données jurées est loin d'être exact, il présente plus de sécurité que le reste de la déposition. Disons, pour fixer les idées, que, dans ce dernier, la proportion des erreurs est deux fois plus élevée.

Tels sont les résultats bruts de l'expérience. Il reste à les interpréter. Les erreurs dont nous avons essayé de faire le compte sont essentiellement des erreurs de mémoire. Recherchons comme elles prennent naissance.

On a longtemps considéré le souvenir comme une sorte de copie de la perception originale. L'image n'aurait différé de la sensation que par son degré plus faible d'intensité. Cette opinion a été abandonnée. De fait, la plupart des gens ne possèdent que dans une mesure très restreinte de pareils souvenirs-copies. Ils sont réduits, en général, à des débris d'images plus ou moins misérables et déformés. Mais l'esprit ne saurait se contenter de ces résidus tels quels. Il les complète au moment de l'évocation. Pour obtenir un ensemble cohérent, il groupe autour d'eux des éléments d'origine diverse et dont beaucoup sont sans rapport direct avec la perception primitive. C'est dans ce processus d'organisation, on le comprend aisément, que la majorité des erreurs trouvent leur origine.

Ces résidus sont des débris d'images. Ce sont aussi des mots. En fait, dans des expériences disposées comme celles de Stern, une portion notable des descriptions est fondée sur le souvenir des descriptions antérieures. C'est ce que montrent non seulement les déclarations formelles de quelques sujets, mais la nature même de certaines dépositions. Chez plusieurs personnes, les mêmes phrases, les mêmes expressions reviennent identiques d'une épreuve à l'autre. Mais cette liaison du souvenir avec le mot constitue justement une source abondante d'erreurs. Les mots possèdent en effet plusieurs significations, et la bonne est parfois oubliée à l'époque où le souvenir est rappelé. De même, la

Digitized by Google

valeur d'une épithète se modifie. Ainsi, un sujet signale un « pot brun » dans sa déposition immédiate, après avoir examiné pendant trois quarts de minute une image en noir. Il est impossible de supposer qu'il ait réellement cru à ce moment à la présence d'un objet coloré. Un « pot brun » signifiait évidemment alors « un de ces pots qu'on fait communément en terre brune », ou quelque chose d'approchant. Mais le mot « brun » demeure dans la mémoire; il apparaît dans les dépositions subséquentes. Seulement, le sujet perd peu à peu la notion exacte de son importance, et il sera stupéfait quand il reverra, à la fin de l'expérience, une image en noir : il était convaincu qu'elle était en couleurs.

Les résidus visuels ou verbaux n'épuisent pas d'ailleurs à eux seuls le contenu de la mémoire. Il faut tenir compte d'un autre ordre d'éléments que, faute d'un terme meilleur, je désignerai sous le nom de « sentiments ». Ceux-ci donnent lieu, comme les mots, et par un procédé tout semblable, à de nombreuses erreurs. En voici un exemple. Un sujet note, dans sa première description d'une image, le sopha sur lequel une femme se trouve effectivement assise. Dans la déposition suivante, il est question, au lieu d'un sopha, d'une caisse. Comment expliquer cette transformation? Evidemment, il n'est resté dans la mémoire, ni image visuelle, ni image verbale du sopha, mais seulement le « sentiment » de quelque chose sur quoi on peut s'asseoir. Ce quelque chose devient une caisse au moment de l'évocation. Un très grand nombre des erreurs que l'auteur a relevées sont susceptibles d'une même interprétation.

L'intérêt des recherches de Binet et de Stern est manifeste. L'importance du problème qu'elles soulevaient n'échappa, du moins en Allemagne, ni aux psychologues, ni aux juristes, qui s'empressèrent d'apporter à leur compatriote le secours d'une collaboration fort active. Bientôt, la création d'un périodique spécial (1) vint offrir le moyen d'organiser fruc-

(1) *Beiträge zur Psychologie der Aussage* (1903), continués par la *Zeitschrift für angewandte Psychologie* (1907).

Digitized by Google

tueusement le travail commun. Les mémoires ne tardèrent pas à pulluler. Il ne saurait être question d'en rendre compte dans le détail. (1) Je me contenterai, après avoir ajouté quelques mots sur les méthodes de la science du témoignage, de résumer les conclusions d'ordre général auxquelles elle a abouti.

L'avantage principal de l'expérimentation est de permettre, je l'ai dit, la confrontation du témoignage avec le fait sur lequel il porte. Il convient donc de choisir des objets permanents ou du moins faciles à reproduire — image, représentation cinématographique, scène réglée d'avance, — qui se prêtent à une comparaison précise avec les déclarations du témoin et donnent ainsi le moyen d'apprécier l'exactitude de celles-ci.

L'emploi des images a provoqué, il est vrai, diverses critiques. Les juristes, notamment, ont soutenu que les épreuves où elles interviennent placent le sujet dans des conditions trop particulières, et trop éloignées de la vie réelle — où l'objet du témoignage est presque toujours un « événement », — pour fournir des renseignements bien utiles. A cette objection, il est facile de répondre que les images offrent une foule d'éléments sur lesquels un témoin sera bien souvent, et dans les affaires les plus banales, appelé à déposer. Les recherches de Stern ont démontré, par exemple, que les affirmations relatives à la couleur d'un vêtement, à la coupe d'une chevelure, aux traits d'un visage, bref, au signalement d'un individu, ne méritent, en général, aucune confiance. Cette donnée, pour avoir été recueillie au cours d'expériences faites avec des images, n'en comporte pas moins une application étendue. On ne comprendrait pas qu'il en fût autrement et, en fait, elle s'est trouvée parfaitement vérifiée dans

(1) On trouvera une bibliographie très complète des travaux parus jusqu'en 1913 dans le *Rapport* de Ley et Menzerath, au IIIe Congrès international de neurologie et de psychiâtrie (Gand, 1913).

Digitized by Google

les épreuves portant sur des « événements ». De plus, et c'est là le point capital que les spécialistes du droit ont trop souvent perdu de vue, la science du témoignage a pour première tâche de reconnaître la psychologie du témoin. Son but n'est pas tout d'abord de fournir des recettes pour tel ou tel cas particulier. Elle s'efforce de découvrir le jeu des facteurs qui fondent un récit, une réponse, et tout ce qu'elle peut apporter au praticien, c'est l'explication de ce témoin qu'il manipule quelquefois avec maladresse. Le rôle de la suggestion, l'influence du sexe ou de l'âge, l'assurance de l'affirmation et la portée de cette assurance, voilà autant de problèmes qui intéressent le juriste au premier chef et dont la solution n'est pas liée au choix d'un objet particulier. Dans un très grand nombre de questions, la nature propre de celui-ci apparaît ainsi comme d'importance secondaire. L'essentiel est qu'il se prête à des expériences significatives. A ce titre, encore une fois, l'emploi de l'image est pleinement justifié.

Les prétendus inconvénients de l'image incitèrent au reste de bonne heure un criminaliste éminent, von Liszt, à organiser une expérience portant sur une scène réglée d'avance : tentative de meurtre qui se déroula pendant une conférence de droit et à laquelle les auditeurs assistèrent sans se douter qu'il s'agissait d'un événement « joué ». Von Liszt a été suivi dans cette voie par plusieurs expérimentateurs dont les recherches sont venues compléter celles dont nous avons décrit plus haut le type. D'autres ont pris comme objet du témoignage un lieu connu. C'est ainsi que Claparède a recueilli chez ses étudiants les plus curieuses dépositions sur l'aspect de locaux qui devaient leur être familiers. Chacun de ces procédés a ses mérites propres. Le but particulier des recherches que l'on poursuit en commande naturellement le choix.

Ces quelques indications sur les méthodes suffiront à notre dessein. Il est temps, pour finir, de considérer les résultats que les expériences ont apportés.

Digitized by Google

Un témoignage entièrement fidèle n'est pas la règle; il est l'exception. Cette proposition, que Stern a formulée le premier, n'a pas été démentie. Elle constitue le résultat capital des travaux exécutés jusqu'ici. Que les déclarations du témoin portent sur un événement auquel il a assisté, sur une conversation qu'il a entendue, sur une image qu'il a observée, elles contiennent presque toujours de nombreuses erreurs. Un récit spontané est parfois exact — le cas est fort rare —; une déposition recueillie au moyen de l'interrogatoire ne l'est jamais.

Que tout témoignage soit incomplet, nul ne songera à s'en étonner. L'observateur le plus scrupuleux a des distractions: la meilleure mémoire a des fuites. Ce qu'on néglige trop de remarquer, c'est que le témoin, appelé à fournir une déposition, obligé de répondre à une question strictement déterminée, ne peut se borner à reproduire tels quels les souvenirs simplifiés dont il dispose. Il faut qu'il les précise, qu'il les ajuste les uns sur les autres, qu'il les adapte aux formules du langage, bref qu'il les organise. Si le sujet a l'esprit critique, l'opération est à peu près inoffensive. Les éléments additionnels insérés dans la trame de la déposition seront convenablement choisis; neutres, pour ainsi dire, indifférents, ils n'en altèreront pas sensiblement le contenu réel. Que le sujet, au contraire, manque de jugement, il complètera ses souvenirs au gré des circonstances; qu'il soit, en outre, doué de quelque imagination, les erreurs foisonneront aussitôt. J'en ai donné des exemples concrets. Le point sur lequel je veux m'arrêter maintenant, c'est qu'il ne saurait exister de parallélisme constant entre l'étendue et la fidélité du témoignage. Tel individu, dont la mémoire est mauvaise, mais qui sait en juger les lacunes, fournira une déposition de peu d'étendue et de grande fidélité. Tel autre, qui ne se rend pas compte du défaut de ses souvenirs, apportera des renseignements abondants, mais erronés. On conçoit qu'un

Digitized by Google

grand nombre de combinaisons différentes puissent ainsi se réaliser et l'on voit qu'il est absurde de conclure — comme on le fait si souvent — de l'étendue à la fidélité.

Deux procédés principaux permettent de recueillir un témoignage; ce sont la déposition libre et l'interrogatoire. Il importe de déterminer comparativement les résultats qu'ils sont en état de fournir.

L'étendue du témoignage augmente dans l'interrogatoire. C'est là un fait banal sur lequel il n'y a pas lieu d'insister. Aussi bien le questionnaire a justement pour but d'attirer l'attention du témoin sur les points qu'il n'a pas touchés et chacun sait que la mémoire spontanée n'est pas toute la mémoire. L'interrogatoire lui-même n'est pas capable, au reste, d'épuiser celle-ci. Si poussé, si détaillé qu'il soit, il n'atteint pas certaines réserves qu'une épreuve de reconnaissance décélerait immédiatement. Comme le champ de la mémoire forcée est plus vaste que celui de la mémoire spontanée, la mémoire de reconnaissance les déborde l'une et l'autre; et tel qui ne peut évoquer l'image d'un accusé ou décrire l'aspect d'une « pièce à conviction », les reconnaîtra tout de suite lorsqu'il les aura sous les yeux. Notons, d'ailleurs, que la mémoire de reconnaissance elle-aussi a ses illusions et remarquons, en passant, que la confrontation, telle qu'elle est ordinairement pratiquée, l'examen des pièces à conviction au tribunal, constituent des machines à suggestion puissantes et dangereuses.

Revenons à l'interrogatoire. Si les renseignements qu'il procure sont plus étendus que ceux de la déposition libre, en revanche ils sont moins fidèles. Ce point, établi d'abord par Binet, a été confirmé par toutes les recherches ultérieures. La valeur du témoignage dans l'interrogatoire est toujours médiocre et elle peut descendre, dans certaines circonstances, à un degré véritablement inquiétant. Stern a relevé dans une série d'épreuves 50 pour 100 d'erreurs. Mais c'est là un cas extrême. En tenant compte de l'ensemble des résultats obtenus, on peut dire que, si la dixième partie de

Digitized by Google

la déposition spontanée est inexacte, l'erreur affecte le quart des données fournies par l'interrogatoire. Lorsque l'interrogatoire comporte, non pas seulement des questions que l'on peut appeler indifférentes, mais des suggestions positives, la fidélité du témoignage diminue encore. Binet a vu, chez les enfants, la proportion d'erreurs dépasser 60 pour 100.

Nous avons envisagé les caractères généraux du témoignage. Il conviendrait maintenant d'examiner les diverses catégories d'éléments qui interviennent dans la déposition. Cette question a, pour la pratique, un très grand intérêt. Il ne suffit pas d'avoir établi la valeur globale du témoignage; il est indispensable de déterminer les points sur lesquels il est le plus gravement en défaut. Les souvenirs variés d'un témoin ne présentent pas tous sans doute le même degré d'insécurité : pour l'application, il faut connaître ceux qui méritent d'être soumis à un contrôle particulièrement sévère.

Des recherches variées dont ce nouveau problème a été l'objet, deux faits paraissent se dégager bien nettement. Les personnages et les actes vraiment expressifs, bref, ce qu'on pourrait appeler le squelette de l'image — ajoutons la trame de l'événement — sont convenablement retenus. Les qualités dont la signification n'est pas essentielle, au contraire, et tout particulièrement les couleurs donnent lieu à une masse énorme d'erreurs. Ce double résultat peut être énoncé plus simplement encore. Aussi bien, il suffit de constater que le témoignage comporte une sélection rigoureuse et que cette sélection, exercée par la perception, puis par la mémoire, est fondée sur l'importance relative des éléments de l'objet. Mais, remarquons-le tout de suite, une chose n'a que l'importance qu'on lui donne; et, si le point de vue où l'observateur se place de lui-même est celui du bon sens et de l'utilité immédiate, il est telles circonstances où les éléments négligés acquerront tout à coup une valeur décisive. Le témoin est incapable de donner correctement le signalement d'un individu et c'est précisément sur ce point qu'il va être interrogé par le juge.

Digitized by Google

La science du témoignage s'est renfermée jusqu'ici dans des bornes étroites. Elle a envisagé presque exclusivement le témoin sincère. Dans les limites qu'elle s'est prescrites, elle laisse subsister des lacunes et des incertitudes. On aurait tort, au reste, de s'en étonner. Il convient plutôt d'admirer l'abondance des résultats que la psychologie a obtenu en peu de temps dans un domaine nouveau. Nous avons indiqué, au cours du présent exposé, les plus importants d'entre eux. Nous ne reviendrons pas sur ceux dont l'intérêt est surtout théorique, mais je voudrais marquer encore les données bien établies que la pratique aurait tout avantage à ne pas négliger. On peut les formuler comme suit.

I. L'erreur est un élément normal du témoignage. Le témoignage sincère ne mérite pas la confiance qu'on lui accorde communément.

II. Les erreurs sont beaucoup plus nombreuses dans l'interrogatoire que dans le récit spontané.

III. La valeur d'une réponse dépend de la question même qui l'a provoquée. La question forme avec la réponse un tout indivisible. Pour juger la réponse, il faut connaître la question.

IV. Toute question dont la forme implique une suggestion positive devrait être évitée. Les enfants, en particulier, n'opposent qu'une résistance minime aux suggestions de l'interrogatoire.

V. Les données relatives au signalement d'un individu ne méritent qu'une confiance restreinte. Les renseignements qui portent sur les couleurs n'offrent en pratique aucune sécurité.

VI. Une déposition donnée sous serment contient le plus souvent des erreurs.

On aperçoit, sans qu'il faille insister, la portée de telles conclusions... La crédulité est au fond de la nature humaine. L'étude du témoignage n'en guérira pas l'esprit. Elle enseigne tout au moins la prudence. Est-il, pour le grand nombre, une meilleure leçon ?

JEAN LARGUIER DES BANCELS.

Digitized by Google

DOGMATISME ET SYMBOLISME

Je voudrais indiquer la direction dans laquelle il me semble qu'évolue actuellement la dogmatique protestante. Cette évolution se dessine avec plus ou moins de netteté et de logique dans toutes les fractions de la théologie moderne, mais elle s'accuse le plus fortement là où tendent à dominer les théories de la connaissance qui s'inspirent du kantisme. Au lieu de m'engager dans un exposé de principes et une discussion théorique, j'essaierai de montrer ce développement en action et de l'illustrer par un exemple tiré du cœur même de la dogmatique chrétienne. La conception de la mort du Christ me servira de paradigme ; ce type particulier fera saisir les caractères généraux de la transformation qui s'accomplit en ce moment sous nos yeux.

I

Rappelons d'abord quelques-unes des interprétations qu'a rencontrées, dans l'histoire des idées chrétiennes, le dogme de la rédemption par la mort du Sauveur.

Dans les communautés issues du judaïsme et formées à l'école de la tradition lévitique, la catégorie qui se présentait naturellement à l'esprit de ceux qui interprétaient religieusement la mort du Christ, était la notion du *sacrifice*. Les rites prescrits par le code sacerdotal furent le cadre

Digitized by Google

dans lequel s'enchâssa sans effort le tableau de la passion : la foi puisa dans les institutions mosaïques les types prophétiques de l'œuvre de Golgotha ; le parallélisme divinement établi entre la mort du Christ et les sacrifices de l'ancienne alliance parlait à la conscience judéo-chrétienne un impressif et émouvant langage.

Dans le monde gréco-romain, alors que les religions orientales hâtèrent la dissolution du polythéisme national et amenèrent l'avènement d'un syncrétisme religieux qui régna pendant quelques siècles, les *mystères* devinrent le refuge des âmes fatiguées du monde ou altérées de pardon. Dans ce milieu, le fait de la mort du Christ se colora des lueurs que projetaient les cultes antiques : il apparut aux consciences malades et troublées comme une guérison et une délivrance, une initiation à la vie divine, une participation bénie à la nature impérissable et bienheureuse du Rédempteur.

Dans quelle mesure l'Evangile de l'apôtre Paul a-t-il subi l'influence du judaïsme ou celle de l'hellénisme ? S'est-il formé à l'ombre de la synagogue ou dans le creuset où fermentait la religion des mystères ? La critique historique est en ce moment aux prises avec ce problème qu'elle est loin d'avoir résolu ; mais il paraît dès maintenant vraisemblable que la doctrine paulinienne de la mort du Christ garde l'empreinte de la notion du sacrifice sans qu'il soit possible cependant de contester toute influence hellénique.

A une époque dominée par la croyance à l'existence et à l'action du diable et des démons, il est naturel qu'on ait représenté l'œuvre de Jésus-Christ comme une lutte avec le prince de se monde, le chef du royaume des ténèbres, soit que l'on considérât cette lutte comme un formidable duel, soit qu'on y vît une ruse divine destinée à confondre l'impuissance et la folie de Satan. Telle fut la conception *mythologique* qu'à la suite d'indications éparses dans les écrivains plus anciens, Origène et d'autres Pères de l'Eglise adoptèrent pour expliquer la mort du Sauveur.

L'Eglise médiévale apporta à ces essais d'interprétation

Digitized by Google

ou d'application religieuse de nouvelles formes et des essais plus appropriés à l'intelligence et à la conscience des fidèles. L'âge de la chevalerie mit en circulation et en crédit la notion de *l'honneur* et il conçut sous cet angle le rapport entre la divinité et sa créature. D'autre part, la discipline ecclésiastique avait créé et développé un ensemble de conceptions essentiellement juridiques, les idées de *satisfaction*, de mérite, de pénalité et de récompense qui façonnèrent la mentalité des églises placées sous l'influence de Rome. C'est dans ces milieux dominés par l'esprit romain ou germanique que prit naissance la célèbre *théorie d'Anselme*, expression fidèle des préoccupations et des intérêts spirituels et religieux du moyen âge.

A côté de ces doctrines écloses dans l'enceinte des écoles, le *mysticisme* représente plus directement la piété vivante et les saintes ferveurs qui souvent s'abritaient dans le sanctuaire des cloîtres. Au lieu de théories laborieusement construites, des élans et des ardeurs, des effusions qui s'expriment dans les ravissements de la contemplation ou le lyrisme des hymnes religieuses : l'image du crucifié, la tête couronnée d'épines, voilà ce que chante saint Bernard ; le Fils de l'homme qui n'a pas où reposer sa tête et qui est venu non pour être servi mais pour servir, voilà l'objet de l'adoration de François d'Assise. Une vue plus immédiate, un sentiment plus intense, impose silence aux réflexions purement théoriques et aux spéculations souvent subtiles et stériles de l'école.

La Réforme n'innova pas sur ce point. Pour interpréter et apprécier la mort du Christ, elle s'empara des formules du passé, donnant la préférence aux notions pauliniennes, empruntant à Anselme quelques-unes de ses conceptions, s'inspirant à la fois de saint Bernard et de Thomas d'Aquin, mais cherchant à établir un lien vivant entre l'œuvre objective du salut et la conscience du croyant, enfin s'efforçant de donner à ces théories souvent disparates le fondement d'une argumentation biblique large et solide.

Digitized by Google

De nos jours la plupart de ces notions qui correspondent à des époques définitivement évanouies, sont dépourvues de signification et de valeur. Elles ne nous disent plus rien et elles ont perdu toute prise sur l'esprit et la conscience de nos contemporains. Au lieu des théories mythologiques et juridiques, celles-là seules nous paraissent supportables et assimilables, qui sont empreintes d'un caractère moral et religieux en harmonie avec les postulats de notre conscience et de notre cœur. Il semble que la notion qui répond le mieux à ces besoins et à ces préoccupations est la notion de *solidarité*. Cette clef d'or ouvre au chrétien moderne l'intelligenee de l'œuvre rédemptrice et lui explique le sacrifice de Celui qui passa sur la terre en faisant du bien et qui aima les siens jusqu'à la mort.

II

Pourquoi avons-nous rappelé quelques-uns des points de vue sous lesquels l'Eglise chrétienne a envisagé tour à tour la mort de son Seigneur ? Pour montrer dans quel sens le dogmatisme objectif et transcendental que professaient nos pères est destiné à se résoudre dans le symbolisme subjectif et pratique que nous impose une théorie plus juste de la connaissance en matière religieuse.

Je m'explique.

Tous les théologiens dont nous avons rappelé les noms, élaborèrent leurs doctrines avec l'ambition de donner une explication objective du mystère de la Rédemption. Ils entendaient rendre compte du drame surnaturel qui s'est déroulé dans les profondeurs de l'être divin, entre la première et la seconde personne de la Trinité et qui a trouvé sa réalisation historique dans la tragédie du Calvaire. Il s'agit bien d'une réalité positive dont les Pères de l'Eglise et les Réformateurs analysent les éléments et les facteurs. L'explication qu'ils proposent doit être la traduction exacte de ce qui s'est passé entre le ciel et la terre, dans le cœur

Digitized by Google

du Père céleste et dans celui de son Fils bien-aimé, pour le salut de l'humanité pécheresse et perdue. Or du point de vue du symbolisme critique cette prétention est illusoire et décevante.

Il est impossible que le dogme nous fournisse un renseignement quelconque sur les faits transcendants et divins qui constituent l'œuvre de la Rédemption, ces faits dépassant à jamais les limites imposées à notre connaissance. Le dogme ne saurait être qu'un essai d'explication par lequel la conscience religieuse traduit l'impression qu'a faite sur elle la révélation évangélique. Ce que le dogme peut seul nous indiquer ou nous apprendre, ce n'est pas la nature objective de l'être éternel ou de l'activité divine, c'est l'état d'âme du théologien, sa mentalité, sa vigueur spéculative ou dialectique, sa piété chrétienne.

C'est dire que toutes les théories dogmatiques sont en définitive non des explications scientifiques, mais des représentations symboliques, exprimant le rapport de notre conscience avec le fait de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ. Il y a donc un facteur objectif à la base de notre impression, mais ce fait ne nous importe religieusement que par sa signification et sa valeur. Or cette valeur et cette signification, nous ne pouvons les traduire qu'à l'aide d'un symbole essentiellement subjectif. La mort du Christ n'est pour le fidèle un fait religieux que dans la mesure où elle est conçue, sentie, appliquée par le fidèle : le fait ne vaut que par l'effet, et c'est précisément cet effet que nous traduisons par nos théories, c'est à dire par nos symboles.

Dès lors la variété et la multiplicité de ces théories ne constituent pas une lacune, une erreur ou un défaut, elles sont utiles, elles sont dans l'ordre, elles sont bienfaisantes et heureuses. Elles répondent à des mentalités différentes, à des états d'âme, à des besoins et à des intérêts qui varient d'après les époques, les églises et les individus.

La théorie de la ruse qui a dupé Satan ne rapporte pas un fait objectif et réel, elle nous révèle l'impression que

Digitized by Google

l'œuvre accomplie par le Christ a produite sur l'âme d'Origène ; c'est une image qui n'a de valeur que par la pensée qu'elle suscite et par le sentiment qu'elle réveille. Ce sentiment, cette pensée, que sont-ils ? La certitude que le bien, la sainteté et l'amour de Dieu l'emportent éternellement sur toutes les puissances du mal. — La doctrine de la satisfaction offerte à l'honneur divin par le supplice de l'Homme Dieu a été élaborée par Anselme avec la prétention de traduire la réalité objective d'une histoire qui, après s'être passée en Dieu au sein de l'éternité, a trouvé son dénouement effectif dans le sacrifice du Calvaire. Ainsi comprise, cette théorie est de la mythologie pure ; conçue comme la création subjective de la piété féodale et médiévale, elle présente un puissant intérêt, parce qu'elle répond à l'idéal religieux qui se forma sous l'inspiration de la chevalerie et sous le gouvernement de l'Eglise romaine.

Ce caractère subjectif et symbolique est commun à toutes les formules imaginées dans la suite pour résoudre le problème posé à la foi chrétienne par le fait de la mort du Christ. L'illusion de tous les penseurs tributaires du dogmatisme traditionnel a été de transformer en réalités objectives et transcendantes les explications et relations subjectives à l'aide desquelles ils rendent compte de la manière dont ils se sentent impressionnés et affectés par la mort de Jésus-Christ. A la lumière d'une théorie plus saine de la connaissance religieuse, la dogmatique moderne remplacera la méthode objective et métaphysique par une méthode conforme aux lois d'une psychologie plus avertie et aux données de l'histoire scrupuleusement étudiée.

III

Des principes que nous venons d'exposer découlent une série de corollaires qui, j'ose l'espérer, contribueront à les expliquer et à les confirmer. Que le caractère relatif et partant transitoire du dogme soit la conséquence nécessaire

Digitized by Google

de l'interprétation psychologique et historique du dogme, cela est évident et nous ne perdrons pas notre temps à le démontrer. Aussi bien les théologiens les plus conservateurs affirment-ils cette relativité et cette variabilité de la formule dogmatique. Les jours sont passés, où l'on élevait à l'absolu des doctrines nées dans le temps et se modifiant nécessairement pour continuer à vivre dans le temps.

Ce que l'on aura peut-être plus de peine à admettre, c'est la légitimité, j'oserai dire la nécessité psychologique et historique de la multiplicité et de la variété des formes et des formules dogmatiques. Conservons l'exemple autour duquel gravite toute notre discussion, et remontons jusqu'aux premiers temps de l'économie chrétienne.

N'est-il pas incontestable que la mort du Christ a rencontré des explications nombreuses et variées dans les écrits du Nouveau Testament, parfois jusque chez le même auteur? Interprétations juridique, morale, mystique, chacune d'elles se trouve chez l'apôtre Paul avec des variantes et des nuances qu'il est facile de marquer. On résout bien gratuitement la difficulté en relevant les contradictions du grand penseur. Disons plutôt que chacun de ces essais répond soit à un état d'âme du chrétien, soit à une préoccupation de l'apologiste ou du polémiste, soit à l'horizon spirituel des lecteurs auxquels Paul adresse ses épîtres. Le synthèse de ces points de vue s'opère dans la conscience religieuse de l'apôtre. Pour nous, loin de chercher à les réduire à une formule unique au moyen d'une harmonistique souvent forcée et peu sincère, nous y verrons des faces différentes d'une vérité qui a réveillé dans l'âme apostolique des échos multiples en y suscitant des émotions et des pensées d'une richesse infinie.

Ne craignons pas de donner à ces observations une portée plus générale et de les appliquer à la pensée contemporaine. Vous concevez Dieu surtout comme législateur et comme juge, c'est en cette qualité qu'il parle à votre conscience? Emparez-vous avec gratitude des notions paulinien-

Digitized by Google

nes de victime expiatoire et substitutive dont l'apôtre aime à se servir pour nous faire saisir un mystère que ne pénètre pas le regard des anges. — Est-ce la paternité divine qui a remué votre cœur au point de faire pâlir toute autre image de celui qui est au-dessus de toutes nos pensées et de toutes nos voies ? Recueillez, dans la parabole de l'enfant prodigue, l'expression saisissante et le gage assuré de votre adoption divine et de votre communion avec le Père céleste.

Osons aller encore plus loin et pousser plus avant cette application de la théorie du dogme considéré comme symbole. La notion de la colère divine semble à bien des âmes une idée indigne de Dieu, impliquant une arrière-pensée de passion, de faiblesse ou de cruauté, par conséquent inapplicable au Père céleste que nous a révélé Jésus-Christ. D'autres, par contre, ont de la peine à se passer de cette conception ; elle fait partie de leur représentation du divin, elle est inséparable des attributs de justice ou de sainteté divine ; effacer ce trait de leur image de Dieu, ce serait porter atteinte à ce Dieu même, ce serait affaiblir en eux le sentiment du péché et ravaler la grandeur du juge incorruptible dont les yeux sont trop purs pour voir le mal. Dès lors, leur conception de la mort du Christ leur paraîtrait insuffisante sans la notion corrélative de l'expiation, de l'apaisement du courroux divin, de la satisfaction donnée aux imprescriptibles exigences de la justice et de la sainteté de Dieu. Dans ce cas, gardez-vous bien de déraciner de cet esprit primitif et inculte des notions qui sont peut-être essentielles à sa vie morale ; il serait spirituellement désemparé si on lui enlevait l'idée d'expiation, centre de sa foi à la rédemption et au salut.

Ainsi le grand fait de la mort du Christ est le rayon lumineux qui, passant par le prisme de la conscience chrétienne, se réfracte et se décompose en couleurs multiples, images, comparaisons, symboles qui procèdent tous d'un centre unique, mais se répandent et se dispersent dans une infinité

Digitized by Google

de directions, suivant l'atmosphère qu'ils traversent ou les yeux qui les perçoivent.

IV

Me trompé-je en pensant que la conception que j'essaie de défendre ne fait que résumer et ramener à une synthèse supérieure les interprétations convergentes du symbolisme, du fidéisme et du pragmatisme ? (1)

Elle présente encore un autre avantage, ou plutôt elle maintient et sauvegarde une autre vérité. Elle nous enseigne l'attitude à prendre vis-à-vis du Nouveau Testament et des différents types doctrinaux qu'il renferme. Reportons-nous à l'exemple qui nous sert de fil conducteur dans toute notre étude.

Quelle doit être, religieusement et théoriquement, notre conduite en présence des explications de la mort de Jésus-Christ contenues dans nos documents bibliques ?

Essayerons-nous d'extraire de cette matière si ample et si riche, un mince résidu, essence simple qu'une distillation rigoureuse laisserait au fond de l'alambic ?

Loin de là : gardons-nous bien de mutiler la vie féconde et intense qui circule dans nos saints livres. Laissons subsister la riche diversité des notions et des images dans lesquelles se traduit la conscience religieuse de l'Eglise primitive. Sans doute nous faisons notre choix et nous nous approprions les paroles qui répondent fidèlement à nos convictions

(1) Peut-être mon éminent collègue de Montauban, M. le professeur E. Doumergue, reconnaîtra-t-il, s'il lui arrive de lire ces pages, que je ne mérite pas les éloges qu'il a bien voulu me décerner dans son journal (*Le Christianisme au XXe siècle*, 22 janvier 1914), parce que, paraît-il, j'avais rompu avec les principes professés par les maîtres de l'école symbolofidéiste, Aug. Sabatier et Eug. Ménégoz. Si je souffre à la pensée de la déception que lui causera cette découverte, je m'en console en me représentant la joie qu'il éprouvera quand il se verra lui-même plus voisin de M. Ménégoz que de celui dans lequel il espérait retrouver un allié et un compagnon d'armes.

Digitized by Google

intimes. Mais nous sommes loin de rejeter les déclarations qui ne s'accordent pas exactement avec celles auxquelles nous donnons la préférence. Nous savons que les témoignages qui nous semblent moins heureux et moins concluants rencontrent l'adhésion d'un grand nombre de nos frères et expriment leur sincère piété. Nous nous souvenons surtout que les paroles bibliques ne doivent pas être transformées en formules que l'on manierait à l'instar d'articles de loi ou de théorèmes géométriques. Expressions d'une foi vivante, elles n'ont pas la rigidité de ce qui est mort et pétrifié. Elles traduisent une émotion ou une pensée, et ne sauraient servir qu'à ceux en qui elles réveillent une émotion semblable ou une pensée pareille. Rien de plus funeste que le conseil de plier notre intelligence à une conception à laquelle celle-ci serait réfractaire ; rien de plus contraire à la spiritualité de l'Evangile que la tentative de se suggestionner soi-même au point d'opter pour des théories ou des notions qu'en âme et conscience on ne saurait considérer comme absolument vraies, mais que l'on accepterait sur la foi d'une autorité étrangère. Non, il faut que la sincérité soit entière, et qu'en vertu d'un consentement de nous-même à nous-même nous puissions nous assimiler sans réserve les paroles bibliques qui doivent être l'expression naturelle et organique de notre expérience personnelle. Le témoignage biblique peut, il est vrai, provoquer en nous-mêmes des expériences nouvelles ; toujours est-il qu'il faut qu'il y ait, entre l'Ecriture et notre âme, correspondance réelle et sentie et que nous ne prononcions pas un mot qui ne soit l'expression de notre conviction vraie. Alors, mais alors seulement, ce que l'on appelle assez improprement les doctrines bibliques, rempliront leur rôle approprié et répondront à leur destination véritable. Au lieu de peser comme un joug sur la pensée des fidèles, elles seront un appui précieux, un réconfort et un aiguillon, les truchements exacts de tous les phénomènes bénis qui se produisent dans les âmes chrétiennes. Leur variété même correspondra à la variété

Digitized by Google

des individus qui trouveront sans peine, dans l'inépuisable trésor des expériences religieuses que renferme l'Ecriture sainte, le terme juste et la notation précise de leurs sentiments, de leurs expériences, de leurs luttes, de leurs victoires. Laissons donc, laissons au recueil sacré, la mouvante complexité et l'infinie richesse des témoignages religieux qu'il contient ; et laissons aux chrétiens, simples fidèles ou théologiens de profession, le libre choix des paroles et des pensées, des explications et des directions, des principes et des formules en harmonie avec leurs besoins spirituels et leur foi personnelle et indépendante.

V

Il n'est pas possible que les pages qui précèdent ne soulèvent pas de vives et graves objections. Cette manière d'envisager et de traiter le dogme, cet essai de résoudre la métaphysique en psychologie, ce caractère subjectif de la dogmatique nouvelle, ce symbolisme enfin n'aboutit-il pas nécessairement à la pire des anarchies ? N'ouvre-t-il pas la porte à un irrémédiable scepticisme, puisqu'il paraît porter atteinte à la réalité objective du phénomène religieux et saper par la base toute certitude chrétienne ? N'équivaut-il pas au suicide de la dogmatique condamnée à l'impuissance finale et à l'incapacité foncière de construire un système ?

Tant pis pour les systèmes, s'ils sont condamnés par l'expérience ! Qu'ils s'écroulent, il ne vaut pas la peine de les rebâtir s'il faut les édifier sur une base entamée par l'irrécusable témoignage des faits ! Mais il n'y a pas lieu de s'émouvoir, et le fantôme de la peur qu'une science pusillanime évoque pour nous effrayer et nous faire venir à résipiscence s'évanouira à la lumière de la vérité bien entendue et sincèrement écoutée.

Affirmer le caractère subjectif de la connaissance religieuse et le caractère symbolique du langage religieux, c'est énoncer simplement un fait qu'attestent à la fois la psycholo-

Digitized by Google

gie et l'histoire. Ce fait ne réduit pas à néant la réalité du rapport religieux, mais il en décrit la forme, qui est précisément celle du symbole. Or qui dit symbole ne dit nullement illusion. Le symbole est bien effectivement l'enveloppe dont se revêt le divin, il est le vase d'argile renfermant un trésor impérissable et sacré. Qu'on relise, dans l'*Esquisse* d'Auguste Sabatier, le chapitre consacré au symbolisme critique (1) ; il faudrait être singulièrement prévenu pour en dégager l'équation du symbolisme et de l'illusionisme. En revendiquant pour chaque croyant le droit de chercher et de choisir, dans l'Ecriture sainte, les symboles dans lesquels il retrouve sa propre pensée, nous ne songeons pas à affirmer que tous les témoignages bibliques se valent. Si les symboles correspondent exactement aux besoins et aux préoccupations de l'individu, il s'ensuit qu'ils n'ont pas une signification universelle et absolue. La foi élémentaire qui a besoin de croire que la mort du Christ a apaisé la colère de Dieu ne saurait être placée sur la même ligne que la confiance filiale qui s'appuie sur la grâce souveraine du Père céleste. En d'autres termes, il importe d'établir une échelle de valeurs entre les symboles religieux. Il existe une hiérarchie dans les différentes explications dogmatiques auxquelles le théologien a recours pour exprimer sa foi. Cette hiérarchie, quel est le principe qui en règlera l'ordonnance ? Quel est le critère de cette échelle des valeurs ? C'est dans ces termes qu'il convient de poser le problème qui traite de l'autorité religieuse, partant de la norme en dogmatique.

Le critérium propre à déterminer la place à assigner aux symboles religieux, c'est-à-dire aux formules dogmatiques, n'est autre que « la valeur morale, dans l'échelle des sentiments, du rapport où ils nous placent avec Dieu » (2). Suivant ce principe régulateur, la notion du salut qu'implique la parabole de l'enfant prodigue est supérieure à celle qui

(1) P. 390 et suiv.
(2) A. Sabatier, *Op. cit.*, p. 396.

Digitized by Google

est dominée par l'image d'un courroux céleste et par celle du sacrifice sanglant d'une victime expiatoire. Cette affirmation ne contredit nullement ce qui a été dit de la valeur relative des conceptions pauliniennes ou de la théorie d'Anselme. Il y a des mentalités et des consciences qui ne trouvent la paix que dans des pensées qui relèvent de la sphère légale et juridique. Il serait brutal et cruel d'arracher violemment à des esprits encore engagés dans les liens d'une croyance plus grossière, des représentations dont se nourrit leur foi et dont ne saurait se passer leur vie intérieure. Est-ce à dire qu'il faille les laisser sur ce degré inférieur de l'échelle religieuse ? Nullement, notre devoir et notre désir tendront à purifier et à élever la foi de ces frères mineurs pour les faire passer du règne de la crainte servile dans le royaume de la liberté glorieuse des enfants de Dieu. Il n'est donc rien de plus injuste et de plus faux que de crier à l'effondrement ou à la banqueroute de la foi chrétienne par le nivellement de toutes les conceptions dogmatiques. Quoi de plus fécond au contraire, quoi de plus encourageant et de plus bienfaisant que le travail auquel nous appelle et nous sollicite la compréhension vraie du dogme considéré comme le symbole humain d'une réalité divine ?

Il ne s'agit pas ici d'un travail de critique historique qui serait à la portée du seul théologien de profession. Non, le simple fidèle fait d'instinct le triage entre les notions et les expressions religieuses dont il se sert pour traduire sa foi ; à la rigueur, il se crée le langage approprié à ses besoins ; mais le plus souvent sans doute et le plus volontiers il a recours aux termes que recèle l'inépuisable trésor de la Bible. Dans la mesure où sa piété devient plus ferme, plus pure, plus profonde, il saisit et s'assimile les réalités divines qui alimentent sa foi et les symboles humains qui aident à la rendre et à l'illustrer. Marche ascendante et lumineuse au cours de laquelle le croyant trouve dans l'Evangile la source d'où procède sa vie intérieure, l'idéal qui le stimule et le guide, la force qui l'encourage et le soutient.

Digitized by Google

Ainsi, au contact de la conscience religieuse de Jésus et au souffle de son esprit, le symbolisme auquel nous pensons que se réduira de plus en plus la dogmatique de l'avenir, sera, non une forme vide et creuse, mais le vêtement souple et riche d'une pensée incessamment nourrie de l'Evangile, force divine qui, à travers toutes les transformations de l'humanité future, prendra peut-être des aspects que nous sommes loin de soupçonner, mais gardera à jamais la jeunesse victorieuse qu'elle doit à sa céleste origine et à l'impérissable vérité de son principe.

PAUL LOBSTEIN.

Digitized by Google

POURQUOI LE GNOSTICISME N'A-T-IL PAS RÉUSSI ?

Le gnosticisme a toujours piqué la curiosité. Depuis que les préventions dont il a été si longtemps l'objet ont été dissipées, qu'il a cessé d'être une sorte d'épouvantail et que les critiques du moins ne le considèrent plus comme le produit d'imaginations en délire, l'intérêt qu'il excite s'est accru, est devenu surtout plus sérieux. La recherche notamment des causes qui expliquent son échec, sensible dès le IVe siècle, est singulièrement instructive.

De nombreuses et importantes études ont, ces dernières années, renouvelé l'histoire du gnosticisme. Nous avons consacré à ces travaux deux articles, publiés ici-même (1), auxquels nous nous permettons de renvoyer le lecteur.

Nous n'avons pas à retracer ici les grandes lignes de l'histoire du gnosticisme, d'après les documents. Nous l'avons fait dans un volume, paru en 1913, de la Bibliothèque de la section des sciences religieuses de l'Ecole des Hautes Etudes, intitulé *Gnostiques et gnosticisme*.

Pour répondre à la question qui fait l'objet de ce travail, il nous suffira de marquer la différence capitale qui distingue

(1) *Les études gnostiques (1870-1912)*. Revue de théologie et de philosophie, nouvelle série, t. I (1913), p. 285-299 et 363-377.

Digitized by Google

le gnosticisme du IIe siècle de celui du siècle suivant. Les maîtres du gnosticisme, les Basilide, les Valentin, les Marcion et leurs premiers disciples, Isidore, Ptolémée, Héracléon, Apelle, ont été des philosophes religieux, des exégètes, parfois des spéculatifs ; ils ont fondé des écoles. Mais à partir de la troisième génération, aux environs de l'an 170 à 180, apparaissent des gnostiques d'un nouveau genre. Ils sont moins instruits ; il y en a qui viennent du paganisme, qui ont été adeptes soit des mystères, soit des religions orientales ; ils ont soif d'expiation, ils rêvent de recettes magiques de salut.

Ceux-ci héritent des systèmes des grands gnostiques. Qu'en ont-ils fait ? Ils les ont altérés et en ont changé complètement le caractère. Pour tout dire, d'une philosophie religieuse, ils ont fait du gnosticisme une religion où prédomine le rite, et dans la spéculation la fantaisie. A partir du IIIe siècle, les écoles gnostiques se transforment soit en églises, soit en associations de mystes. Capitale est cette transformation, mieux vaudrait dire cette révolution, que nous révèlent les textes. Elle explique non seulement l'évolution qu'a suivie le gnosticisme, mais comme on va le voir, sa dégénérescence et finalement sa défaite.

Le IIIe siècle a peut-être été pour le christianisme antique, sa période la plus critique. C'est alors que sa destinée s'est vraiment décidée. Il n'avait pas seulement contre lui l'Empire dont l'hostilité allait grandissant, il lui fallait compter avec deux redoutables rivaux qui lui disputaient la direction des esprits. L'un était la philosophie qu'Ammonius Saccas et Plotin renouvelaient et rajeunissaient précisément à cette époque. Avec une merveilleuse souplesse, le néoplatonisme se rapprochait de la multitude et tendait à muer en religion. Mais le concurrent le le plus dangereux, c'était le gnosticisme. Au IIIe siècle il s'est complètement détaché de l'Eglise, il constitue une forme rivale du christianisme. En même temps il profite de ses anciennes relations avec l'Eglise pour lui soutirer ses forces vives. Qu'on se souvienne du fait si curieux rapporté par Epiphane. Au temps de sa jeunesse, une enquête avait révélé que quatre vingts membres de l'Eglise d'Alexandrie faisaient secrètement partie d'une secte gnostique. Le jeune Epiphane faillit se laisser entraîner.

Au IIIe siècle, néoplatonisme, gnosticisme et christianisme pa-

Digitized by Google

raissent avoir été de force égale. Rien de plus intéressant que de rechercher les causes profondes qui ont préparé la victoire du christianisme dont Constantin n'a été en fait que l'habile bénéficiaire.

La première des causes qui expliquent l'insuccès final du gnosticisme, c'est sa *décadence intellectuelle*, je dirais volontiers, *scientifique*. Prenez les écrits gnostiques coptes qui représentent le mieux le gnosticisme du IIIe siècle et comparez-les avec les fragments authentiques de Basilide, de Valentin ou de Ptolémée et d'Héracléon, la différence est énorme. L'infériorité de culture qu'accusent les gnostiques du IIIe siècle sur leurs prédécesseurs du IIe siècle est manifeste. Placez les pauvretés exégétiques de la *Pistis Sophia* en regard de l'interprétation si remarquable de l'Ancien Testament que Ptolémée a esquissée dans sa lettre à Flore, et vous serez édifiés. Plotin accuse les gnostiques d'avoir, par leurs spéculations, bouleversé l'économie du monde invisible. Le grand philosophe avait raison. Tandis que le plérôme de Valentin est le symbole harmonieux et poétique d'une pensée vraiment philosophique, il est impossible de découvrir une idée quelconque dans les enfilades d'éons qui remplissent la *Pistis Sophia* ou les livres de *Jeû*. Ces étourdissantes séries de titres et de noms sont le produit du procédé le plus puéril qui se puisse imaginer. Associations verbales, assonnances de mots, antithèses d'images, en voilà tout le secret. Une fois le mécanisme connu, on voit se dévider les séries par une sorte de mouvement automatique, facile à prévoir dès qu'on en connaît la loi.

Or tandis que le gnosticisme laisse ainsi décliner dans son sein la culture, la science philosophique, la pensée, l'exégèse, le christianisme, par l'école catéchétique d'Alexandrie, par Clément et Origène fait de plus en plus grande figure dans le monde de l'érudition et des écoles. La jeunesse instruite lui vient en masse. Il se produit alors ce fait curieux, c'est que tandis qu'au temps des apologistes, et même au temps d'Irénée et de Tertullien, la supériorité intellectuelle des meilleurs gnostiques sur les chrétiens de la grande Eglise était marquée, au IIIe siècle, les rôles sont renversés. Bientôt le gnosticisme ne pourra plus lutter sur ce terrain avec le christianisme. N'y a-t-il pas un grand enseignement à tirer des faits que nous

Digitized by Google

venons d'indiquer ? Soyons certains que toute doctrine religieuse, école ou église, qui proclame avec des airs de bravoure la banqueroute de la science et la confusion de la critique prépare sa propre défaite et s'attirera tôt ou tard le châtiment que mérite sa hautaine ignorance.

Une autre cause de l'insuccès final du gnosticisme, c'est *la prépondérance qu'il accorde au rite*. C'est chose faite au IIIe siècle. Elle s'annonce déjà dans les *Extraits* de Théodote. Le fameux Marcus fut l'un des premiers à comprendre le prestige de certains rites et de certaines formules sacramentelles. Dans toutes les sectes dont on peut assigner la floraison au IIIe siècle, les formes rituelles sont l'essentiel. Nous avons du fait que nous signalons le témoignage le plus éclatant dans les écrits coptes. Il nous suffit de rappeler le quatrième livre de la *Pistis Sophia* et le deuxième livre de *Jeû*. On sait ce que le baptême et l'eucharistie sont devenus dans ces textes et toute la valeur que leurs auteurs attribuaient aux formules et aux mots de passe dont Jésus est censé livrer le secret à ses disciples.

Ce ritualisme a été d'abord une cause de succès pour les sectes gnostiques. On sait l'importance religieuse qu'avaient alors les formules magiques et les gestes sacramentels. L'Eglise le comprit si bien qu'elle adopta plus d'un rite qui lui était étranger. C'est vraiment alors que sont nés les sacrements et l'idée de l'*opus operatum*.

Mais ce qui fut d'abord une force ne tarda pas à devenir une cause de faiblesse. Le rite et les formules magiques prirent tant de place dans la religion gnostique qu'ils finirent par exclure toute vie intérieure. Les aspirations mystiques n'y trouvaient plus d'aliment. Dès que dans une religion, le rite vient à prédominer exclusivement, cette religion est condamnée. N'est-ce pas ce qui explique la décadence de la religion romaine officielle ? Pour le Romain la religion se confondait absolument avec le rite, et finalement elle s'est évidée de tout mysticisme. Pourquoi les religions orientales, les mystères et les cultes syncrétistes ont-ils eu une si grande vogue au IIIe siècle, si bien que l'on peut dire qu'ils ont donné un regain de vie au paganisme ? N'est-ce pas parce qu'à côté de rites fort séduisants, les aspirations de pureté, les besoins d'expiation, les rêves de rédemption, bref le mysticisme y trouvaient de quoi se nourrir ? Ce mysti-

Digitized by Google

cisme, besoin des âmes, le gnosticisme le néglige de plus en plus, tandis que le christianisme lui donne d'amples satisfactions. De là une grave cause d'infériorité.

Une autre, c'est *l'absence de tradition*. Le gnosticisme n'a pas su s'en donner une qui s'imposât. Il est douteux qu'une religion qui ne plonge pas ses racines dans le passé puisse durer. Une tradition, si large qu'en soit l'interprétation, est nécessaire. Elle sert, pour ainsi dire, de point d'appui au sentiment religieux. Le mystique lui-même ne saurait s'en passer. Or les gnostiques ont commencé par répudier l'Ancien Testament, les uns, comme les marcionites, sans aucune réserve, les autres, comme les disciples de Valentin, avec quelques nuances qui malgré tout n'en laissaient subsister qu'une trop faible partie. Ce radicalisme était d'autant plus malheureux que les IIe et IIIe siècles ont été une époque d'érudition qui avait le culte du passé. Chacun, fût-il philosophe, s'appuyait sur une tradition et ne croyait rien pouvoir avancer s'il ne pouvait le fonder sur des autorités. Les gnostiques ont bien senti que c'était là un point faible. Ils ont fait de grands efforts pour se créer une tradition. Tantôt ils prétendaient qu'ils étaient en possession de tout un enseignement secret, ésotérique de Jésus, tantôt ils produisaient des évangiles apocryphes, parfois même, comme les gnostiques des *Philosophumena*, notamment le *Naassène*, ils rassemblaient les mythes les plus hétéroclites pour en faire une tradition. Efforts assurément louables, mais qui ne réussirent pas à conférer aux doctrines gnostiques ce prestige d'antiquité dont aucune doctrine ne pouvait alors se passer. Pendant ce temps, l'Eglise s'appropriait la Bible juive, en faisait, par l'interprétation, un livre chrétien, complétait ce fonds de traditions religieuses par une tradition orale dont les Evangiles canoniques ne sont qu'une émanation partielle, l'enrichissait, l'entretenait avec soin, l'entourait de toutes sortes de garanties. L'entreprise réussit au-delà de toute espérance. La supériorité du christianisme à cet égard est écrasante.

Signalons une dernière cause, selon nous, de l'insuccès final du gnosticisme. C'est *sa morale*. Il est incontestable que les maîtres du IIe siècle et leurs premiers disciples ont prêché l'ascétisme. Basilide, Marcion, Valentin, Héracléon, Ptolémée, Apelle sont des ascètes et parfois, comme Marcion, ils poussent

Digitized by Google

l'ascétisme jusqu'à condamner le mariage. Les meilleurs des gnostiques sont restés fidèles au rigorisme des fondateurs. La morale de la *Pistis Sophia* et des livres de *Jeû* est très franchement ascétique. A ce point de vue, le gnosticisme allait dans le sens des grands courants de l'époque. Dans l'Eglise, depuis saint Paul, en passant par Tertullien, Origène, jusqu'aux Pères du IVe siècle, l'ascétisme n'a cessé de grandir et de devenir plus rigoureux. Même tendance chez les philosophes. Plotin était un ascète strict.

Malheureusement pour les gnostiques, pénètrent dans leur sein, vers la fin du IIe siècle, des adeptes, venus pour la plupart du paganisme, comme les Carpocratiens, qui prêchaient la licence des mœurs, parfois l'immoralité contre nature. Les vrais gnostiques ont eu beau protester. Nous avons encore dans les écrits coptes leurs protestations indignées. Ces doctrines de dépravation se propagèrent rapidement. On les justifiait habilement au nom même des principes gnostiques. Les anciennes sectes, tels les Basilidiens, furent contaminées. Au IIIe, surtout au IVe siècle, la plaie est béante. Naturellement les adversaires se sont emparés de ces déplorables aberrations pour en accabler le gnosticisme tout entier. On ne fit plus de distinction entre gnostiques libertins et gnostiques ascétiques. Qu'on se souvienne du livre d'Epiphane ! Soyons certains que rien n'a plus contribué à discréditer le gnosticisme que la solidarité qui le liait à des sectes et à des conventicules où, sous prétexte de rites, on pratiquait l'immoralité la plus ignoble.

Telles sont les principales causes qui expliquent la décadence du gnosticisme. Mais comme il arrive toujours aux grands mouvements de sentiment et de pensée, en mourant, il a laissé un héritage. Bon gré, mal gré, le christianisme a recueilli cet héritage. En effet le gnosticisme a exercé sur lui une influence à la fois directe et indirecte.

Indirecte en ce qu'il l'a obligé, comme M. Harnack l'a si bien montré, pour se défendre, à s'envelopper d'une triple cuirasse. C'est le canon du Nouveau Testament, la règle de foi et l'institution de l'épiscopat monarchique. — Directe en ce qu'il lui a légué l'idée sacramentelle, le rite qui, par sa seule vertu, opère dans le participant.

Indirecte encore, en ce qu'il a forcé les chrétiens à réfléchir

Digitized by Google

et à penser leur foi. Sans lui, ils n'auraient jamais eu de théologie. — Directe en ce que ses doctrines ont marqué de leur empreinte, encore très discernable, les doctrines d'un Origène, et par son entremise, celles de l'Eglise.

Il est, cependant, une partie de cet héritage que l'Eglise s'est empressée de répudier. C'est celui de la liberté de la pensée. Clément et Origène s'en inspirent encore. Mais l'Eglise réagit. Pendant de longs siècles, elle allait renier et persécuter la liberté.

E. DE FAYE.

Digitized by Google

REVUES GÉNÉRALES

LES ÉTUDES SUR LE QUATRIÈME ÉVANGILE

Deuxième article

2. *La tradition.*

Les polémiques vieilles déjà de plus d'un demi-siècle sur la tradition relative à l'évangile ont continué dans ces dernières années sans que les points de vue antérieurs aient été sensiblement modifiés. Tandis que Heitmüller (1), Bauer (2), Bacon (3), Bousset (4), Clemen (5), prenaient à l'égard de la tradition une position assez réservée, étant disposés tout au plus à admettre la réalité historique de la personnalité de Jean, le presbytre d'Ephèse, les conservateurs, Zahn par exemple (6), maintenaient leur point de vue. Lewis (7) écrivait une monographie pour établir qu'Irénée reproduisait le témoignage de Polycarpe lequel ne connaissait en Asie qu'un seul Jean, l'apôtre fils de Zébédée. Dom Chapman (8), tout en accordant qu'Irénée et Eusèbe

(1) Voir plus haut.
(2) Dans la troisième édition de HOLTZMANN, *Handcommentar*, IV, 1908.
(3) BACON, *The fourth gospel in research and debate*, 1910.
(4) Voir plus loin.
(5) Id.
(6) Dans l'introduction de son commentaire.
(7) F. G. LEWIS, *The Irenaeus testimony to the fourth Gospel*, 1908.
(8) CHAPMAN, *John the Presbyter and the fourth Gospel*, 1911.

Digitized by Google

entendaient par presbytres non des apôtres mais des disciples d'apôtres, soutenait qu'il fallait identifier le presbytre Jean et l'apôtre et qu'on pouvait attribuer l'évangile et l'Apocalypse au même auteur en expliquant les différences de langue entre ces deux livres par la collaboration de deux secrétaires différents.

Le problème de critique externe serait donc resté stationnaire si Wellhausen et Schwartz n'avaient fait valoir une tradition de nature, si son autorité était reconnue, à mettre définitivement fin à la controverse relative à l'apôtre Jean, auteur de l'évangile. Déjà dans son commentaire de l'évangile de Marc, Wellhausen avait soutenu que la péricope dans laquelle Jésus annonce aux fils de Zébédée qu'ils boiront la coupe que lui-même doit boire et qu'ils seront baptisés de son baptême est en réalité une prophétie du martyre des deux frères et que cette prophétie n'aurait pas été insérée dans l'évangile si elle n'avait pas été réalisée au moment où il fut rédigé (1). Des exégètes comme Loisy (2) et Klostermann (3) ont adopté cette interprétation (4). Schwartz (5), reprenant la question, a fait valoir en faveur du martyre précoce des deux frères Jacques et Jean, un fragment de Papias conservé dans un extrait de l'histoire ecclésiastique composée vers 430 par Philippe Sidètes. Voici ce fragment : Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηρέθησαν (6).

(1) Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, 1903, p. 90 — Cf. *Noten zur Apostelgeschichte*, Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften. Philosoph.-histor. Klasse, 1907, p. 9, note 2. — Cette interprétation avait été déjà donnée en 1897 par Albert Réville (*Jésus de Nazareth*, I, p. 354, note 1), mais elle avait passé inaperçue.

(2) Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, 1908, II, p. 237.

(3) Klostermann, *Handbuch zum N. T.*, II, 1, p. 89.

(4) Un nouvel argument à l'appui de cette interprétation a été indiqué par Joh. Weiss, *Zum Martyrertode der Söhne Zebedäi*, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 1910, p. 107 et suiv. — Parmi ceux qui ont repoussé l'interprétation de Wellhausen, il convient de nommer Spitta, *Die neutestamentliche Grundlage der Ansicht von E. Schwartz über den Tod der Söhne Zebedäi*, Zeitschrift f. d. neutest. Wiss., 1910, p. 39 et suiv.

(5) Schwartz, *Ueber den Tod der Söhne Zebedäi*, Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen. Philos.-histor. Klasse. Neue Folge. VI, 1904, p. 5 et suiv.

(6) Il a été publié par de Boor, Texte und Untersuchungen, V, 2, 1888, p. 170.

Digitized by Google

On a parfois contesté l'authenticité de ce texte, mais, semble-t-il, avec des arguments insuffisants (1). Du témoignage de Papias il faut rapprocher celui du plus ancien martyrologue syriaque, celui de 411 (2), qui, faisant commencer l'année au 25 décembre, célèbre le 26 le martyre d'Etienne, le 27 celui des apôtres Jacques et Jean à Jérusalem et le 28 celui des apôtres Pierre et Paul à Rome. Bernard (3) a soutenu que les apôtres figuraient dans les anciens calendriers comme chefs et fondateurs d'églises et non comme martyrs, et Harnack a accepté cette opinion (4). On peut lui opposer qu'on ne comprendrait pas alors pourquoi le martyrologue de Carthage a remplacé l'apôtre Jean par Jean Baptiste (5). On peut ajouter que, d'après Clément d'Alexandrie (6), le gnostique Héracléon n'aurait nommé que Matthieu, Philippe, Thomas et Lévi comme apôtres qui ne furent pas martyrs et que dans sa vingtième homélie Aphraatès (7) parle de Jean comme d'un martyr. On comprend que, dans ces conditions, un nombre très grand de critiques (8) se soit prononcé pour l'interprétation de Wellhausen et de Schwartz qui exclut définitivement la possibilité de la rédaction du quatrième évangile par l'apôtre Jean.

A propos des travaux relatifs à la tradition il faut encore mentionner l'hypothèse de Voelter (9) d'après laquelle le disciple bien aimé serait dans les vingt premiers chapitres Jean Marc et seulement dans le chapitre XXI Jean d'Ephèse. L'auteur polémiserait contre le rang subordonné qu'on attribuait en Asie à l'interprète de Pierre.

(1) ZAHN (*Forschungen zur Geschichte des Kanons*, VI, p. 147 et suiv.) en reconnaît l'authenticité.

(2) H. LIETZMANN. *Die drei ältesten Martyrologien*, 1903 (Kleine Texte, N° 2), p. 9.

(3) BERNARD, *The tradition as to the death of John the son of Zebedee*. The Irish Quarterly Review, 1908, p. 51-60.

(4) Theologische Literaturzeitung, 1909, col. 10 et suiv.

(5) H. LIETZMANN, *Op. cit.*, p. 7.

(6) *Stromata*, IV, 9, 71.

(7) Trad. BERT. Texte und Untersuchungen, III, 2 (1888), p. 347 et suiv.

(8) Il est inutile d'énumérer ici tous ceux qui ont pris position pour ou contre l'hypothèse de Schwartz.

(9) VŒLTER, *Mater dolorosa und der Lieblingsjünger des Johannesevangeliums*, 1907.

Digitized by Google

La question du lieu de composition de l'évangile a, pour la détermination de la valeur de la tradition, une importance capitale. C'est donc à propos de la tradition qu'il convient de parler de l'étude de Zurhellen (1). Déjà en 1902 Schlatter (2) avait signalé quelques affinités entre la langue du quatrième évangéliste et celle de quelques auteurs juifs contemporains ; il en concluait que l'évangile avait été écrit en Palestine. Zurhellen part de la constatation de certaines analogies entre le quatrième évangile et l'évangile de Luc. Il soutient que le quatrième évangile a été, comme le troisième, écrit à Antioche. Son opinion trouve un appui dans une notice qu'on lit dans le commentaire d'Ephrem sur le Diatessaron, notice qui vient peut-être de Tatien et qui dit *Johannes scripsit græce Antiochiæ.*

3. *La composition de l'évangile.*

Les années 1907 et 1908 marqueront, sans doute, une date dans l'histoire de la critique johannique : c'est à ce moment, en effet, que les travaux de Wellhausen et de Schwartz posent au premier plan des préoccupations la question de la composition de l'évangile. Les observations sur lesquelles se sont appuyés ces savants n'avaient pas échappé à l'attention des critiques antérieurs mais ils avaient pensé que les désharmonies et les incohérences du récit johannique s'expliquaient par des causes tout extérieures, telles que le déplacement ou la perte de quelques feuillets dans un très ancien exemplaire du livre. Certains auteurs avaient même estimé qu'il n'était pas impossible de rétablir l'ordre primitif là où il avait été troublé, par exemple en mettant le chapitre VI avant le chapitre V (Spitta et de nombreux critiques) (3), ou bien en adoptant pour les chapitres XIII-XVII la disposition suivante : XIII, 1-31 a (lacune : cène eucharistique) XV, XVI, XIII, 31 b, XIV. XVII (Spitta) (4). Bien que les tentatives

(1) ZURHELLEN, *Die Heimat des vierten Evangeliums*, 1909.

(2) A. SCHLATTER. *Die Sprache und Heimat des vierten Evangeliums.*

(3) C'était déjà l'opinion de Luther. Sur les partisans de cette manière de voir, cf. CLEMEN, *Die Entstehung des Johannesevangeliums*, 1912.

(4) SPITTA, *Unordnungen im Texte des vierten Evangeliums, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, 1893, I, p. 155-204. — H. J. HOLTZMANN, *Unordnungen und Umordnungen im vierten Evangelium*, Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch., 1902.

Digitized by Google

de cet ordre n'aient pas été complètement abandonnées (1), le sentiment semble prévaloir dans ces dernières années que le désordre constaté dans le récit johannique tient à des causes trop profondes pour qu'on puisse l'expliquer par l'hypothèse de quelques feuillets perdus ou intervertis. Spitta lui-même, qui, de tous les critiques qui se sont occupés de la question, est certainement celui qui a le plus fait pour accréditer l'idée d'un désordre accidentel dans le texte du quatrième évangile, a reconnu qu'il fallait renoncer à chercher dans cette voie l'explication des faits constatés (2).

L'idée de distinguer dans le quatrième évangile des documents divers dont la fusion aurait donné naissance au texte actuel du livre n'est pas nouvelle. Déjà Eckermann en 1796 avait soutenu qu'il fallait distinguer entre l'auteur et l'éditeur de l'évangile. Quinze ans plus tard, en 1811, sa théorie avait été reprise par Ammon. Plus tard Weisse (1838, 1856) avait soutenu une théorie analogue : pour lui, les discours et le prologue sont de l'apôtre, après sa mort un de ses disciples a ajouté les récits s'inspirant des souvenirs qu'il avait gardés de l'enseignement de son maître. Schweizer (1841) avait cru les récits du ministère galiléen ajoutés après coup. Renan au contraire, dans sa *Vie de Jésus* (1863), avait estimé qu'on pouvait, en écartant les discours johanniques, dégager un récit excellent du ministère de Jésus. Wendt, en 1900 (3), s'était rapproché du point de vue de Weisse et avait cru que c'étaient les discours qui formaient la partie la plus ancienne et la plus solide de l'évangile.

Entre temps des hypothèses diverses avaient été proposées par Delff (4), par Linder (5), par Fries (6), par d'autres encore.

(1) F. W. Lewis, *Disarrangements in the fourth Gospel*, 1910. — Paul, *On two dislocations in John's Gospel*. The Hibbert Journal, 1908-1909.

(2) Voir plus loin.

(3) Wendt, *Das Johannesevangelium*, 1900.

(4) H. Delff, *Das vierte Evangelium, ein authentischer Bericht über Jesu von Nazareth*, 1890. *Noch einmal das vierte Evangelium und seine Authenticität*, Theol. Studien und Kritiken, 1892.

(5) G. Linder, Theol. Zeitschrift aus der Schweiz, 1898 et 1900.

(6) Fries, *Det fjärde Evangelist och Hebreerevangelist*, 1898.

Digitized by Google

Jülicher observe que ces hypothèses ne sont en majeure partie que des tentatives de conciliation entre les thèses de l'authenticité et de l'inauthenticité du livre. Le principe sur lequel elles reposent n'est, la plupart du temps, pas pris dans l'évangile lui-même mais dans le jugement du critique qui écarte de la source considérée comme primitive ce dont il lui paraît, en définitive, impossible de défendre l'origine apostolique (1).

Wellhausen et Schwartz ont eu, quel que soit d'ailleurs le jugement définitif qu'on pense devoir porter sur les théories qu'ils ont proposées, le mérite de bien mettre en lumière la nature du problème qui se pose et d'indiquer une nouvelle méthode pour essayer de le résoudre : celle d'une étude exclusivement littéraire, sans l'intervention d'aucune considération relative à l'historicité ou à la valeur des récits considérés.

Dans une première étude qui date de 1907 (2), Wellhausen avait d'abord examiné la question des discours, des adieux. Du rapprochement de XIV, 31 (*Levez-vous, sortons d'ici*) et de XVIII, 1 (*Après avoir ainsi parlé Jésus sortit avec ses disciples*) il avait conclu qu'il fallait attribuer à l'ensemble de ces discours un caractère secondaire (3). Puis son attention s'était portée sur l'évangile dans son ensemble et il en faisait paraître un commentaire en 1908 (4), un an seulement après la publication de sa première étude. Entre temps Schwartz avait publié le premier de ses quatre articles (5) et entre les deux savants il y avait eu un échange continuel d'idées.

Dans son travail de 1908 Wellhausen présente ses recherches

(1) JÜLICHER, *Einleitung in das N. T.*, 5e und 6e Aufl., p. 354.

(2) WELLHAUSEN, *Erweiterungen und Aenderungen im vierten Evangelium*, 1907.

(3) Cette conclusion de Wellhausen a été discutée et rejetée par CORSSEN, *Die Abschiedsreden Jesu im vierten Evangelium*, Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft, 1907.

(4) ID., *Das Evangelium Johannis*.

(5) Ed. SCHWARTZ, *Aporien im vierten Evangelium*, Nachrichten der königl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen. Philos.-hist. Klasse, 1907, p. 342-372. Les trois articles suivants parurent dans le même recueil en 1908 : p. 115-148, 149-188, 497-560.

Digitized by Google

sur le quatrième évangile comme une correction de l'exégèse courante. Il reproche aux critiques des diverses écoles de se borner à agiter sans cesse à nouveau les mêmes questions, de s'arrêter à des détails sans remarquer les nœuds et les trous du récit. Les apologètes nient les incohérences parce qu'il ne saurait y en avoir dans une œuvre apostolique; les critiques ont depuis Baur les yeux tellement fixés sur l'idée qui se traduit dans les discours, ils sont si convaincus d'avoir en elle une étoile directrice qu'ils oublient de regarder à leurs pieds. Dans les incohérences qu'ils sont bien obligés de constater ils ne reconnaissent pas des traces de composition. Ils y voient des traits caractéristiques de la physionomie et de la méthode de l'auteur. Il faut, estime Wellhausen, partir des points sur lesquels on constate une incohérence bien caractérisée pour essayer de retrouver et de suivre le fil conducteur du récit. Pour cela il ne suffit pas d'avoir recours à la critique du texte, comme Blass a tenté de le faire dans son édition du quatrième évangile (1), c'est la critique littéraire qui doit être mise en œuvre, car il ne s'agit pas seulement d'éliminer quelques éléments nettement secondaires et inauthentiques, mais de distinguer deux ou plusieurs couches littéraires. Parmi les incohérences qui servent comme de points d'attaque dans la critique de l'évangile, Wellhausen indique, comme dans sa première étude, la relation étroite qu'il y a entre XIV, 31, et XVIII, 1, relation qui lui paraît imposer l'élimination des discours des adieux. Le passage VII, 3-4 est aussi significatif. (*Ses frères lui dirent : « Pars de ce pays-ci, transporte-toi en Judée, afin que tes disciples voient, eux aussi, les œuvres que tu accomplis. On n'agit pas en cachette quand on veut se faire connaître, si réellement tu fais ces choses, manifeste-toi toi-même au monde. »*) Ce passage suppose que Jésus n'a pas encore quitté la Galilée alors que plusieurs voyages à Jérusalem ont déjà été rapportés.

Nous ne suivrons pas ici le détail des analyses de Wellhausen, nous nous bornerons à une caractéristique générale des conclusions auxquelles elles conduisent.

L'incohérence dans le récit johannique est d'autant plus frappante que l'évangile n'est pas, comme celui de Marc, une simple

(1) BLASS, *Evangelium secundum Johannem*, 1902.

Digitized by Google

collection de matériaux transmis par tradition. Certains éléments qui émergent du récit chaotique constituent dans son sein comme une ossature, ce sont ceux qui ont fait partie de la *Grundschrift*. Celle-ci n'a pas été intégralement conservée, elle a reçu des additions successives qui forment la majeure partie de l'évangile actuel. Comme la plupart des livres de la littérature juive et de la littérature chrétienne primitive c'est le produit d'un processus littéraire qui a été marqué par plusieurs étapes. Les diverses couches qu'on reconnaît ne peuvent d'ailleurs être délimitées avec une certitude absolue.

Dans la *Grundschrift* (A) on aperçoit encore le plan de Marc, mais A en use très librement avec lui, il ne représente pas une étape nouvelle dans l'évolution de la tradition. C'est la création originale d'une personnalité accentuée, d'un véritable auteur.

B, le rédacteur, — il faudrait plutôt dire l'ensemble des rédacteurs, — s'éloigne davantage de Marc, il connaît Luc et Matthieu et s'en inspire. A les ignorait. Il introduit les voyages à Jérusalem et par là une chronologie du ministère de Jésus. Il transporte en Judée le théâtre principal de l'activité de Jésus. Il ajoute aussi au récit johannique des éléments synoptiques qu'il combine avec le récit de la *Grundschrift*. C'est lui enfin qui a inséré, non pas tous les discours, mais au moins la majeure partie des éléments qui les constituent. Les développements secondaires (B) émanent du même milieu où la *Grundschrift* a été écrite et a eu ses premiers lecteurs.

Quant à l'auteur, on peut dire seulement qu'il n'est certainement pas Jean, le fils de Zébédée, dont le martyre à Jérusalem, en même temps que celui de son frère Jacques, est solidement attesté. Quant à la date, le quatrième évangile est postérieur aux synoptiques et antérieur à l'Apocalypse sous sa forme actuelle, car l'évangile est encore favorable à l'autorité romaine.

La théorie de Schwartz sur le quatrième évangile ne se présente pas sous une forme systématique. Schwartz l'a exposée dans quatre articles composés et publiés successivement. Il s'est attaché à y multiplier les observations de détail plutôt qu'à y développer dans tous les sens une théorie cohérente sur l'origine de l'évangile johannique. Ce n'est le plus souvent que d'une

Digitized by Google

manière incidente qu'il formule ses opinions sur la genèse du texte actuel et sur les formes successives par lesquelles il a passé.

Le point de départ des observations de Schwartz est la constatation des incohérences, des lacunes et des contradictions qu'il y a dans le récit johannique. Ces faits, pense Schwartz, sont incompréhensibles si l'évangile tel que nous le possédons a été écrit d'un seul jet, ils s'expliquent au contraire très bien si l'évangile a subi, avant de prendre sa forme définitive, une série de remaniements et de transformations.

Il n'est naturellement pas possible de résumer ici les analyses de Schwartz. Nous devons nous borner à en indiquer les conclusions. On peut, d'après Schwartz, reconnaître dans le quatrième évangile trois couches successives. L'évangile est constitué d'une *Grundschrift* qui a été remaniée par un rédacteur (*Bearbeiter*) et qui a subi les additions d'un interpolateur. Il n'a guère reçu sa forme définitive avant l'an 140. La *Grundschrift* était une œuvre dramatique d'une grande originalité, les poursuites contre Jésus y avaient pour motif la résurrection de Lazare et c'était Pilate qui en prenait l'initiative. L'auteur de cette *Grundschrift* ne s'est nullement considéré comme lié par la tradition évangélique, il en a usé librement avec elle et s'est montré poète génial et créateur d'une puissante originalité, sa seule préoccupation étant d'entonner pour célébrer les vertus de son Dieu un chant tout nouveau. Le génie du poète s'est manifesté en ce qu'il ne s'est pas borné à accentuer d'une manière dogmatique la divinité de son héros mais qu'il a donné à l'humanité en lui toute sa valeur. Il est déjà assez loin des origines, mais d'un autre côté il a dû écrire assez tôt puisqu'il a pu laisser entièrement de côté la tradition synoptique pour célébrer librement, en poète, la divinité de Jésus.

L'évangile primitif était une œuvre trop originale pour pouvoir être conservée telle quelle dans l'église. Le contraste avec les synoptiques était trop violent. Ainsi s'explique l'intervention de deux rédacteurs qui, l'un après l'autre, ont remanié l'évangile, lui faisant perdre son originalité, mais par là même l'adaptant aux besoins de l'église de leur temps. Le premier de ces rédacteurs est celui que Schwartz appelle le *Bearbeiter*, c'est l'auteur de la première et peut-être aussi des deux petites épîtres de Jean. Il a fait disparaître l'originalité du récit johan-

Digitized by Google

nique, émoussé les angles, supprimé tout ce qui pouvait étonner et choquer, par exemple réintroduit l'entrée de Jésus à Jérusalem et fait jouer un rôle aux Juifs dans l'histoire de la passion.

Le second rédacteur n'est pour Schwartz qu'un interpolateur; il a ajouté à l'évangile de larges morceaux destinés à harmoniser son récit avec celui des évangiles synoptiques; il a supprimé la dédicace (dédicace dont xx, 31 permet de soupçonner l'existence); il a ajouté les passages relatifs au disciple bien-aimé et le chapitre xxi pour faire de l'évangile l'œuvre de l'apôtre Jean. Cela suppose qu'il vivait au moment où on commençait à identifier les deux notions d'apostolicité et de canonicité. Le même interpolateur a remanié la première épître de Jean et attribué à l'apôtre la composition des deux petites épîtres et de l'Apocalypse.

Presque en même temps que les travaux de Wellhausen et de Schwartz paraissait un suggestif article de Roland Schütz (1) qui essayait de montrer que les trois voyages de Jésus à Jérusalem qu'on trouve dans la première partie de l'évangile ont été ajoutés après coup pour faire de Jésus un homme de la capitale.

En 1908, Johannes Weiss (2) indiquait que depuis quinze ans il proposait dans son enseignement une hypothèse d'après laquelle il faudrait distinguer dans le quatrième évangile entre un document primitif et son remaniement. L'auteur du chapitre xxi aurait, après la mort du disciple bien-aimé, Jean l'Ancien d'Asie Mineure, — lequel n'était autre que Jean-Marc, — publié un livre de ce disciple non sans l'avoir remanié et développé. Il aurait notamment ajouté tous les passages relatifs au disciple bien-aimé.

(1) R. Schütz, *Zum ersten Teil des Johannesevangeliums*, Zeitsch. für die neutest. Wiss., 1907, p. 243 et suiv.

(2) J. Weiss, *Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart*, p. 36 et suiv. — Dans son article *Literaturgeschichte des Neuen Testaments (Die Religion...*, t. III, p. 2175 et suiv.), Joh. Weiss est revenu brièvement sur la question du quatrième évangile. La tâche la plus urgente de la critique johannique serait, d'après lui, de dégager la *Grundschrift* johannique des additions qu'elle a reçues. Dans son ensemble, le récit dénote une préoccupation allégorique, mais cette préoccupation n'exclut pas chez l'évangéliste l'intention de raconter une histoire véritable.

Digitized by Google

La distinction établie par Schwartz entre l'évangile et ses remaniements ultérieurs doit donner à la *Grundschrift* un caractère plus harmonieux et plus cohérent, elle n'a pas pour effet de dégager de l'évangile actuel un document plus authentique sur la vie de Jésus. Tout autre est le caractère de la théorie développée par Spitta en 1910 (1) et par laquelle il remplace les hypothèses précédemment émises par lui sur certains déplacements qui se seraient produits dans l'évangile.

Le livre de Spitta n'a pas été directement provoqué par les travaux de Wellhausen et de Schwartz, bien que ces travaux y soient constamment visés et discutés. Il repose sur des recherches entreprises bien avant que la question de la composition du quatrième évangile ait été mise à l'ordre du jour. Il n'est pas sans intérêt de constater que l'hypothèse du caractère composite du quatrième évangile est ainsi apparue simultanément chez plusieurs auteurs. Les travaux de Wellhausen et Schwartz, de Schütz, de Spitta sont indépendants les uns des autres. Au moment où ils ont paru, Wendt et Soltau (2) avaient déjà proposé leurs systèmes, Johannes Weiss et Arnold Meyer (3) avaient déjà indiqué les leurs dans leur enseignement.

Spitta croit qu'en éliminant du quatrième évangile les éléments secondaires on trouve une *Grundschrift* qui est la plus ancienne et la meilleure des traditions évangéliques. Pour déterminer ce qu'était cette *Grundschrift*, Spitta part du chapitre XXI dont le caractère additionnel est incontesté et incontestable.

Il y a, d'après notre auteur, dans le quatrième évangile, trois éléments différents.

1° Ce qui provient de l'écrit primitif.

2° Ce qu'a ajouté le rédacteur qui a composé le chapitre XXI, à savoir :

a) ce qu'il a emprunté à des traditions ;

b) ses réflexions.

Dans l'analyse qui doit permettre de répartir entre ces trois catégories les éléments qui forment le quatrième évangile il faut

(1) F. Spitta, *Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu.*

(2) Voir plus loin.

(3) A. Meyer, Theol. Rundschau, 1910, p. 18, note 1. — C'est en 1897 que Arnold Meyer proposait son hypothèse ; en 1910 il y avait renoncé.

Digitized by Google

se garder de prendre comme terme de comparaison la tradition synoptique, comme si cette tradition était parfaitement homogène et entièrement cohérente et historique.

La *Grundschrift* est pour Spitta l'œuvre d'un disciple intime de Jésus, et, selon toute vraisemblance, de l'apôtre Jean ; elle a été écrite à une date fort ancienne. Rien ne s'opposerait, d'après Spitta, à ce qu'elle soit atérieure à l'an 44. (1)

Cette *Grundschrift* est une source homogène, une histoire brève, mais suivie, et, pour l'essentiel, complète de la vie de Jésus. L'auteur commence son récit au moment où lui-même, disciple du Baptiste, est appelé par Jésus à qui le précurseur vient de rendre témoignage.

Il raconte comment Jésus, après avoir réuni ses premiers disciples, vient à Jérusalem où il chasse les vendeurs du temple, comment il s'entretient avec Nicodème et comment, passant par la Samarie, il a un entretien avec une femme samaritaine. Le récit rapportait presque exclusivement des épisodes judéens, il montrait comment une série de discussions entre Jésus et les Juifs acheminent peu à peu l'histoire évangélique vers son dénouement. La passion, dans ce récit, était présentée comme la conséquence d'un développement historique, et non, ainsi que dans les synoptiques, comme la résultante d'un plan dogmatique.

L'éditeur a travaillé sur le canevas fourni par la *Grundschrift*, développant les discours, faisant des additions, ajoutant çà et là ses réflexions personnelles.

L'histoire évangélique, telle qu'elle résulte du document johannique primitif reconstitué par Spitta, diffère sensiblement du tableau que présentent les évangiles synoptiques. La supériorité de l'histoire johannique sur l'histoire synoptique ne saurait, d'après Spitta, être contestée. Pour établir son opinion sur ce point, Spitta reprenant une idée déjà indiquée par lui dans une série d'études antérieures, s'efforce de montrer, en appliquant aux synoptiques une critique rigoureuse, qu'il est impossible de se fier à eux pour écrire une vie de Jésus. C'est au

(1) Elle pourrait donc émaner de l'apôtre Jean, même si on admettait la théorie de Schwartz sur sa mort, théorie que, pour sa part, Spitta repousse énergiquement.

Digitized by Google

document johannique qu'il faut, d'après Spitta, avoir recours en premier lieu.

J'ai moi-même, en 1910, abordé l'étude du *récit johannique de la Passion* (1) en m'inspirant des travaux de Wellhausen et de Schwartz et en comparant mes résultats à ceux de Spitta dont le livre parut peu avant l'impression de mon travail. Le point de vue auquel je me suis placé diffère assez sensiblement de celui des critiques dont il vient d'être question. J'ai cru qu'il y avait intérêt, en une matière aussi complexe, à soigneusement distinguer les problèmes. Réservant pour plus tard l'étude de la composition du récit johannique, je me suis proposé seulement d'examiner la question des sources sans me préoccuper encore de rechercher dans quelles conditions ces sources avaient été utilisées. J'ai cru pouvoir définir ainsi les éléments qui sont entrés dans le récit johannique :

« Nous trouvons d'abord quelques traditions anciennes indépendantes du récit synoptique, mais qui peuvent avoir été en contact avec la source du récit de Marc ; puis un certain nombre de récits empruntés aux synoptiques mais ayant subi une certaine élaboration avant d'entrer dans le récit johannique, enfin quelques morceaux qui doivent être attribués au rédacteur de l'évangile. »

J'ai eu ensuite l'occasion d'examiner la question des *Sources des récits du quatrième évangile sur Jean Baptiste* (2) et j'ai cru pouvoir établir que l'auteur en avait utilisé trois : deux sont des variantes du récit qui a servi aux évangélistes synoptiques ; la troisième, la plus ancienne, est la meilleure de toutes celles que nous avons sur Jean Baptiste.

Enfin, à propos de l'épisode du rejet de Jésus à Nazareth, j'ai essayé de montrer que l'auteur du quatrième évangile avait connu la source du récit synoptique. (3)

En 1911, Wendt (4) a exposé à nouveau la théorie qu'il avait

(1) Maurice Goguel, *Les sources du récit johannique de la Passion*. Cf. Ernest Morel, *Les sources du récit johannique de la Passion, d'après M. Goguel*, Revue de théologie et de philosophie, 1911.

(2) Revue de théologie et des questions religieuses, 1911, p. 12 et suiv.

(3) Zeitschr. für die neutest. Wiss., 1911, p. 321 et suiv.

(4) Wendt, *Die Schichten im vierten Evangelium*, 1911.

Digitized by Google

déjà proposée en 1900. Sa distinction des deux éléments constitutifs du récit prend son point de départ dans les explications qui troublent la marche et l'esprit des discours et dans les remarques qui dénotent des malentendus sur le sens des paroles de Jésus. Il remarque une différence quant au contenu théologique entre les récits et les discours. Les premiers accentuent l'élément miraculeux, tandis qu'il y a, dans les seconds, la simple manifestation d'une personnalité prophétique qui vit entièrement de Dieu et pour Dieu. Wendt n'hésite pas à accorder la priorité aux discours et à y reconnaître, avec des modifications de forme, la reproduction des discours authentiques de Jésus. Le recueil de ces discours a été fait par Jean, le disciple bien-aimé. Le *Bearbeiter* a introduit des éléments synoptiques et certains morceaux relatifs à Jean-Baptiste et au disciple bien-aimé. (1)

Alors que la première hypothèse de Wendt sur la composition de l'évangile n'avait pas excité un grand intérêt, les travaux de Schwartz, de Wellhausen et de Spitta attirèrent l'attention générale.

Chose curieuse. Ad. Jülicher à qui la première étude de Wellhausen était dédiée, avait, à l'avance, à la veille du moment où la question fut posée, formulé à l'égard de la nouvelle manière de traiter le problème johannique les plus expresses réserves. A ceux qui seraient tentés de recourir à une hypothèse de compilation ou d'interpolation, il reprochait de vouloir appliquer comme norme à l'évangile leur propre logique, leur souci du détail, leur besoin de correction et de cohérence, d'exiger en un mot que l'évangéliste ait écrit comme ils écriraient eux-mêmes et de ne pas se rendre compte des multiples

(1) Soltau s'est déclaré lui aussi pour le caractère composite du quatrième évangile. Il l'a fait dans une série de publications : *Zum Problem des Johannesevangeliums*, Zeitschr. für die neutest. Wiss., 1901, p. 140 et suiv. *Welche Bedeutung haben die synoptischen Berichte des vierten Evangeliums für die Feststellung seines Entstehens*, Zeitsch. für wiss. Theologie, 1909, p. 33-60. *Die Entstehung des vierten Evangeliums*, Theol. Studien und Kritiken, 1909, p. 177 et suiv. *Zum Johannesevangelium. Der Kritiker am Scheideweg*, Protest. Monatshefte, 1909, p. 436-447. *Thesen über die Entstehung einer johanneischen Literatur*, Zeitsch. für wiss. Theologie, 1911, p. 167 et suiv.

Digitized by Google

incohérences qui devaient fatalement résulter de l'effort fait par lui pour exprimer ses idées à l'aide d'une tradition à qui elles étaient étrangères. (1)

Les partisans de l'authenticité absolue de l'évangile ne paraissent pas avoir prêté une attention suffisante aux travaux de Wellhausen et de Schwartz ni, ce qui est plus grave, aux difficultés que signalaient ces savants. Gregory (2) consacra à l'hypothèse de Wellhausen une brochure dans laquelle il s'efforça de démontrer que toutes les difficultés que le critique de Gœttingue avait voulu résoudre n'existaient que dans son imagination.

Zahn discuta le système de Wellhausen dans une conférence qu'il conclut en ces termes : « Dans cet amas d'affirmations, indémontrées et indémontrables, d'hypothèses esquissées, de jugements esthétiques » il n'avait pu trouver « la moindre miette de connaissance nouvelle » (*kein Körnlein neuer Erkenntniss*). (3)

Barth (4) aperçut le profit que la théologie traditionnelle pouvait trouver dans les travaux nouveaux. Si on combine, fit-il remarquer, la *Grundschrift* de Spitta et celle de Wendt, on constate que l'ensemble du quatrième évangile produit sur des critiques indépendants une impression d'historicité. L'argument peut faire illusion. A tout considérer, les partisans de l'authenticité de l'évangile feront bien de ne pas trop l'utiliser, il risquerait de se retourner contre eux.

Parmi les critiques qui n'étaient pas a priori convaincus de l'authenticité de l'évangile, une certaine hésitation se manifesta sur la manière de juger les travaux de la nouvelle école. D'une manière générale, on reconnut que Wellhausen et Schwartz avaient signalé des difficultés qu'on ne pourrait désormais né-

(1) Jülicher, *Einleitung*, (5e und 6e Aufl.), p. 354 et suiv.

(2) Gregory, *Wellhausen und Johannes*, 1910.

(3) Zahn, *Das Johannesevangelium unter den Händen seiner neuesten Kritiker*, 1911, p. 33.

(4) Barth, *Das Johannesevangelium und die synoptischen Evangelien*, 2e Aufl. 1911. Je cite d'après le Theol. Jahresbericht, 1911, p. 329.

Digitized by Google

gliger. La plupart des critiques jugèrent cependant leurs théories insuffisamment motivées.

Un des premiers, Bousset consacra un important article aux travaux des critiques de Gœttingue. (1)

« Une chose, à mon avis, écrivait-il, a été clairement établie par les travaux des deux critiques, c'est qu'il faut mettre à côté de l'idée reçue jusqu'à présent de l'absolue unité de l'évangile de Jean un grand point d'interrogation. La composition de l'évangile johannique est devenue un difficile problème. Il est peu probable qu'on puisse le résoudre par une formule simple. Plusieurs mains ont dû successivement travailler à l'évangile. Il faut au minimum reconnaître un rédacteur (*Bearbeiter*) qui a fait subir à l'évangile un important et souvent adroit remaniement, un interpolateur qui a répandu sur tout le livre ses gloses souvent dépourvues de sens et maladroites ». et il concluait : « Peut-être devrons-nous nous habituer à voir dans l'évangile l'œuvre d'une école et non d'un individu ». C'était en somme son adhésion que Bousset donnait à la théorie de Wellhausen et de Schwartz.

Dans la suite, Bousset devait accentuer ses réserves. Dans l'article consacré à l'évangile de Jean dans la nouvelle encyclopédie de Schiele (2), il insiste sur la difficulté qu'il y a à établir une distinction précise entre les contradictions et les incohérences qui peuvent s'être trouvées dès l'origine dans le récit johannique et celles qu'il est décidément impossible d'admettre. Sur ce point, il lui paraît douteux qu'un accord parfait puisse jamais se réaliser. Quant à la prétention de dégager du quatrième évangile une source cohérente et de grande valeur historique, il déclare nettement que c'est la poursuite d'un fantôme.

Heitmüller(3) paraît avoir été impressionné par les travaux sur la composition du quatrième évangile, c'est sans doute pour cela qu'il est disposé à faire dans la seconde édition de sa tra-

(1) Bousset, *Ist das vierte Evangelium eine literarische Einheit?* Theol. Rundschau, 1909, p. 1-12, 39-64.

(2) *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. III (1911). Voir plus loin

(3) Voir plus haut.

Digitized by Google

duction de l'évangile une place plus large à l'idée de morceaux ajoutés après coup à l'évangile.

Harnack reconnaît, lui aussi, la valeur des arguments invoqués contre l'homogénéité de l'évangile. « L'unité du livre qui n'a pas été édité par l'auteur mais par un cercle de disciples ne peut être prise dans un sens rigoureux, mais on ne peut préciser l'importance de l'intervention de l'éditeur ou du rédacteur... L'origine de l'évangile, au point de vue de l'histoire des dogmes et de l'histoire littéraire, est le plus grand mystère de l'histoire ancienne du christianisme. » (1)

Arnold Meyer (2) qui, lui-même, avait, à un moment donné, soutenu une théorie de distinction de sources, tout en reconnaissant la grande valeur des travaux de Wellhausen et de Schwartz, constate qu'ils n'ont pas abouti à des résultats définitifs. Les objections qu'il formule méritent d'être indiquées. Il fait d'abord valoir l'unité de langue et de pensée, unité qui suppose un auteur qui relie et fond ensemble les matériaux divers qu'il utilise. Il observe que l'évangéliste ne travaille pas librement mais qu'il est sous la dépendance d'une tradition dont il ne se dégage jamais complètement. Il constate que les répétitions qu'on relève dans les discours n'excluent pas un certain progrès de la pensée. Quant aux doubles interprétations elles peuvent s'expliquer par le goût de l'auteur pour l'allégorie. Meyer accorde d'ailleurs qu'il peut y avoir dans l'évangile des parties composées par l'auteur à des moments différents et des gloses postérieures.

On le voit, si d'une manière générale on a rendu hommage à la pénétration critique de Wellhausen et de Schwartz, on ne peut pas dire que leur thèse ait prévalu. Wellhausen paraît d'ailleurs avoir le sentiment que le problème johannique n'est pas encore résolu et que peut-être il ne le sera jamais. « J'accorde, écrivait-il à propos du dernier travail de Wendt, que

(1) HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e Aufl. 1909, 1, p. 108. — On verra plus loin que Wendland est disposé à admettre dans une large mesure les vues de Wellhausen et de Schwartz.

(2) Theologische Rundschau, 1910.

Digitized by Google

l'analyse n'a abouti qu'à une confusion... Le fil d'Ariane n'est pas encore trouvé et, à moins d'un heureux hasard, on peut douter qu'il le soit jamais ». (1)

L'unité, tout au moins l'unité de rédaction, du quatrième évangile semble donc avoir reconquis une partie du terrain qu'un moment elle semblait avoir perdu. Deux travaux importants marquent cette réaction contre les tentatives de Wellhausen et de Schwartz, ce sont ceux de Bernhard Weiss (2) et de Clemen (3).

L'infatigable patriarche de la critique du Nouveau Testament s'est prononcé très nettement pour l'unité de l'évangile. Pour lui les incohérences qu'on peut trouver dans le quatrième évangile s'expliquent par le grand âge qu'avait atteint l'auteur au moment de la rédaction de son œuvre.

A la suite d'un très consciencieux examen des diverses hypothèses proposées, Clemen aussi a conclu en faveur de l'unité de l'évangile, les hypothèses de compilation lui paraissant pour la plupart possibles mais jamais nécessaires. L'hypothèse de traditions diverses utilisées par l'évangéliste suffit à ses yeux pour expliquer les incohérences signalées.

4. *Etudes récentes.*

Après la publication des travaux de Wellhausen et de Schwartz l'activité scientifique sur le quatrième évangile semble s'être pendant quelque temps concentrée presque exclusivement sur la question de composition. Dans ces dernières années l'intérêt s'est de nouveau porté sur les questions d'ensemble. Cet intérêt s'est manifesté notamment dans des travaux comme l'article *Johannesevangelium* de Bousset dans l'encyclopédie de Schiele (4) et comme le chapitre consacré au quatrième évan-

(1) Theol. Literaturzeitung, 1911, col. 747 et suiv.
(2) B. Weiss, *Das Johannesevangelium als einheitliches Werk*, 1912.
(3) Clemen, *Die Entstehung des Johannesevangeliums*, 1912.
(4) Cet article est de 1911.

Digitized by Google

gile dans l'étude de Wendland sur la forme littéraire des écrits chrétiens primitifs (1).

Les synoptiques, dit Bousset, sont des chroniqueurs qui racontent à leur tour ce qui leur a été transmis, le quatrième évangéliste est un esprit créateur. C'est en Asie-Mineure ou en Syrie qu'il a vécu et écrit dans la première moitié du second siècle. Il n'est pas l'apôtre Jean, mort martyr de bonne heure. L'auteur se réclame du disciple bien-aimé, c'est-à-dire peut-être du presbytre Jean d'Ephèse, qui couvrirait ainsi le quatrième évangile de son autorité. Si le presbytre est l'auteur ou l'inspirateur de l'Apocalypse, comme il y a lieu de le supposer, on doit reconnaître qu'il y a peu de son esprit dans le quatrième évangile.

Bousset pense que, même si l'auteur du quatrième évangile avait disposé d'une source historique sur la vie de Jésus, son procédé qui consiste à développer exclusivement les idées à l'exclusion des faits aurait eu pour effet de complètement dénaturer cette source. L'unité de l'évangile est loin de paraître incontestable à Bousset; il est porté à considérer que les passages où il est question du disciple bien-aimé pourraient bien ne pas être primitifs et qu'un certain nombre de développements pourraient avoir existé en dehors de l'évangile avant d'y avoir été incorporés. On peut encore, d'après lui, relever des gloses et des corrections faites d'après les synoptiques. Tout cela d'ailleurs ne va pas très loin. L'analyse littéraire de l'évangile se heurte d'après Bousset à deux faits : à l'unité religieuse et théologique du livre et à l'impossibilité de reconstituer une *Grundschrift* indépendante des synoptiques et parfaitement homogène (2).

C'est en effet des synoptiques que l'évangéliste a tiré la matière de sa narration, mais il l'a transformée. Il a d'abord transporté la majeure partie du ministère de Jésus de Galilée à Jérusalem, parce que c'est à Jérusalem que la primitive église

(1) P. Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*, 1912 (Lietzmann, *Handbuch zum N. T.*, I, 3); sur le quatrième évangile, p. 292-314 (pagination de la 2e édition).

(2) Il est à remarquer qu'en 1909 Bousset était disposé à admettre dans une bien plus large mesure le point de vue de Wellhausen et de Schwartz. Cf. Theol. Rundschau, 1909.

Digitized by Google

s'est développée. Ce n'est pas en s'autorisant d'une tradition historique que Jean a attribué à Jésus plusieurs voyages à Jérusalem. Tout au plus pourrait-on se demander si d'autres n'avaient pas fait avant lui la même transposition. On peut, d'après Bousset, prendre l'un après l'autre les différents points sur lesquels le quatrième évangile se sépare des synoptiques, qu'il s'agisse des auditeurs de Jésus, des Juifs, de la forme des discours, de la chronologie du ministère, à propos de chacun de ces points il serait possible de montrer qu'on a affaire seulement à une déformation de la tradition synoptique, car sur chacun. il s'agit d'une alternative qui, en définitive, doit être résolue en faveur des synoptiques. Ainsi le quatrième évangile est, en dernière analyse, un ouvrage didactique qui sert un dessein parfaitement déterminé. On pourrait aussi l'appeler une œuvre d'imagination mais avec cette réserve que l'auteur n'a peut-être pas eu le sentiment bien net de son activité librement créatrice. La valeur du livre ne tient pas au tableau historique qu'il trace mais à l'idée qu'il exprime et qui se traduit dans ces mots : « *le Logos est devenu chair* ». Nous devons admirer, dit Bousset, l'énergie religieuse et la puissance créatrice que l'évangéliste a mises en œuvre. Il a tracé le portrait d'un homme et ce portrait est en même temps divin. Le dogme de l'Homme-Dieu ne pouvait être symbolisé d'une manière plus grandiose, plus puissante et plus impressionnante que dans le Jésus du quatrième évangile.

Dans l'ouvrage dont nous avons déjà eu l'occasion de parler, Clemen ne s'est pas borné à discuter les hypothèses diverses relatives à la composition de l'évangile. Il a encore, avec la minutie et l'abondance qui caractérisent ses travaux, discuté les diverses questions que soulève l'introduction au quatrième évangile. Les incohérences et les contradictions s'expliquent d'après lui par l'hypothèse de traditions diverses utilisées par l'évangéliste. Clemen considère ces traditions comme étant généralement sans valeur. Il n'y aurait, d'après lui, d'exception à faire que pour quelques détails chronologiques et topographiques.

L'évangile a été écrit en tous cas avant 125, sans doute entre 94 et 115, à Antioche ou à Ephèse. Il se peut que quelque chose

Digitized by Google

de sa substance provienne indirectement des récits faits par l'apôtre Jean à Ephèse.

Le point de vue auquel Wendland s'est placé pour étudier les livres du Nouveau Testament est assez particulier. Wendland ne s'est pas proposé directement de résoudre les questions d'introduction, c'est-à-dire les questions de lieu, de date, de circonstances de composition. Il a voulu marquer le caractère littéraire de chaque livre ou de chaque groupe de livres et déterminer ainsi la place qui revient à chacun dans l'évolution de la littérature chrétienne primitive. (1) Il y a là une nouvelle manière d'envisager les livres du Nouveau Testament susceptible d'apporter une contribution utile à la solution de divers problèmes.

Si on compare entre eux les auteurs des divers évangiles, on constate que de simples porteurs d'une tradition ils tendent à devenir des auteurs au sens plein du mot, c'est-à-dire des écrivains qui élaborent, ordonnent, transforment la matière de leurs récits au lieu de se borner à la reproduire. Cette tendance qui apparaît déjà chez Matthieu et chez Luc s'épanouit chez Jean. Le quatrième évangéliste n'est plus lié à la tradition, mais l'utilise pour ses desseins avec la liberté d'un poète. Aussi Jean a-t-il transformé à son idée les éléments qu'il empruntait aux synoptiques. Sa conception des miracles de Jésus diffère complètement de celle des premiers évangélistes. Ce ne sont plus des actes de miséricorde mais des miracles d'ostentation qui montrent et démontrent la nature divine de Jésus et la puissance surnaturelle dont il dispose.

Les interlocuteurs de Jésus n'ont plus le caractère concret qu'ils avaient dans les synoptiques. Ils forment un public idéal, ce qui permet au Christ johannique de s'exprimer comme s'il s'adressait toujours aux mêmes personnes en faisant fréquemment allusion au contenu de ses discours antérieurs. La discussion avec les adversaires a aussi quitté le terrain historique sur lequel elle se trouvait dans les synoptiques, elle n'a plus pour objet les questions qui s'étaient réellement débattues entre Jésus

(1) Il faut au moins signaler les pages brèves mais très suggestives consacrées à la même question par Joh. Weiss, art. *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, dans *Die Religion...*, III (1912), p. 2199 et suiv.

Digitized by Google

et ses contemporains, elle porte uniquement sur la question qui, au temps où écrivait l'évangéliste, était au centre des préoccupations : Jésus est-il le Messie, le Fils de Dieu ?

Le quatrième évangile n'a pu être écrit par un disciple immédiat de Jésus. Jamais un témoin oculaire n'aurait ainsi remplacé l'ancienne et solide tradition par une œuvre de libre imagination. Tel qu'il est, l'évangile se donne comme ayant été composé par l'apôtre Jean, le disciple bien-aimé, mais il est loin d'être certain que cette prétention ait déjà été exprimée dans l'évangile primitif qui devait être plus cohérent et plus harmonieusement disposé que l'évangile actuel. Il ne devait pas contenir les multiples voyages de Jésus à Jérusalem.

5. *Commentaires et études diverses.*

Ces dernières années ont vu paraître un certain nombre de commentaires, pour ne parler que des œuvres nouvelles en laissant de côté les rééditions. Dans celui de Zahn (1) on retrouve la vaste érudition, le souci du détail, la minutie qu'on a l'habitude de voir dans les travaux du maître d'Erlangen. Tout cela est mis au service d'une apologétique si déterminée qu'elle est quelque fois injuste pour les efforts des adversaires, témoin le silence que garde Zahn sur des travaux comme ceux de Loisy et de Réville.

Le commentaire de Merx (2) dont l'impression n'a été achevée qu'après la mort de son auteur, est en première ligne consacré à l'étude du texte, mais il apporte aussi de précieuses contributions à l'intelligence de l'évangile. Ce que Merx tire de la mystique orientale pour éclairer la mystique johannique est particulièrement utile. On peut en dire autant de ce qu'il apporte sur Jean-Baptiste.

Merx montre que le quatrième évangéliste a connu Philon mais que c'est surtout aux stoïciens qu'il a emprunté d'importants éléments de sa pensée. L'auteur connaît et vise le judaïsme

(1) ZAHN, *Das Evangelium des Johannes*, 1e-2e Aufl. 1908, 3e-4e Aufl. 1912.

(2) Ad. MERX, *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*, II, 3: *Das Evangelium Johannis*, 1911.

Digitized by Google

cultuel de Jérusalem et la spéculation samaritaine ; il est assez familiarisé avec les habitudes juives.

Tout comme la traduction commentée d'Heitmüller (1), la contribution de W. Bauer au manuel de Lietzmann (2) ne saurait laisser indifférent celui qui se préoccupe de comprendre le quatrième évangile.

Bien qu'il ne s'agisse pas à proprement parler de commentaires il faut mentionner ici les travaux d'Abbott (3) qui sont d'utiles instruments de travail.

Dans le domaine de la théologie biblique il faut signaler (4) l'importance de la découverte des Odes de Salomon. Le contenu de ces odes présente certaines affinités avec la théologie johannique. Harnack a signalé l'intérêt de ce facteur pour l'étude du problème du quatrième évangile (5). Wabnitz a voulu en tirer immédiatement une conclusion favorable à l'authenticité de l'évangile (6) ; mais tant que les questions relatives à la date, au lieu, aux circonstances de composition de ces odes, comme à leur caractère général, n'auront pas été résolues avec plus de précision qu'elles ne l'ont été jusqu'ici, il conviendra de se tenir sur la réserve (7).

(1) Voir plus haut.

(2) Lietzmann, *Handbuch zum N. T.*, II, 2, 1912.

(3) Abbott, *Johannine Vocabulary*, 1905. *Johannine Grammar*, 1906.

(4) Bien entendu, en dehors des ouvrages d'ensemble particulièrement nombreux ces derniers temps (Holtzmann, 2e édit. 1908; Feine, 2e édit. 1912 ; Schlatter, 1909-1910; Weinel, 2e édit. 1913). Il n'est pas possible d'en parler ici.

(5) Harnack, *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch*, 1910 (Texte und Untersuchungen, 3e Reihe, v, 4, p. v.) ; cf. Albertz, *Die neuentdeckten Oden Salomos und die johanneischen Schriften des N. T.*, Deutsch-Evangelisch, 1910. Strachan, *The newly discovered Odes of Salomon and their Bearing on the Problem of the fourth Gospel*, The Expository Times, 1910.

(6) Wabnitz, Revue de théologie et des questions religieuses, 1910, p. 367.

(7) Bien que nous ne puissions mentionner ici les travaux qui ne concernent qu'indirectement le problème johannique, il convient au moins de citer à cause de son importance l'étude de Windisch, *Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach den vier Evangelisten*, Zeitsch. für die neutest. Wiss., 1911, p. 141 et suiv.

Digitized by Google

Peut-être conviendrait-il en terminant ce rapide aperçu des efforts faits pour résoudre le problème johannique d'essayer de dégager les indications qui en ressortent pour la position du problème johannique. Nous nous en abstiendrons pourtant dans le sentiment que le problème est si complexe qu'il serait téméraire d'essayer de prévoir dans quelle direction il va se développer. Les faits risqueraient de démentir nos prévisions.

MAURICE GOGUEL.

Digitized by Google

LA SECONDE EDITION DE

L'INTRODUCTION A L'ANCIEN TESTAMENT

DE M. LUCIEN GAUTIER

Dans l'un des articles que nous avons consacrés, dans la présente *Revue*, à l'étude de la première édition de cet ouvrage, nous formulions le vœu que M. le professeur Gautier ne tardât pas trop à nous donner, dans une seconde édition de son *Introduction*, parue en 1906, le fruit des études qu'il aurait poursuivies depuis cette date et les conclusions nouvelles auxquelles elles l'auraient sans doute amené sur bien des points. Nous sommes heureux de constater que notre attente n'a pas été déçue. Non seulement, comme l'indique le titre (1), cette seconde édition a été « revue » et mise au point, en tenant compte des écrits théologiques ou autres publiés ces dernières années et des découvertes archéologiques faites récemment, — certaines parties de l'exposé ont même été entièrement remaniées, — mais M. Gautier a revisé nombre de ses jugements, en général dans le sens d'une plus complète indépendance vis-à-vis des vues traditionnelles, bien qu'il déclare, dans sa préface, ne s'être pas départi de la réserve à accueillir les idées nouvelles qu'il s'est imposée par égard pour le cercle spécial de lecteurs qu'il a en vue, à savoir non les pasteurs et les théologiens, mais les laïques cultivés de nos églises. Cela vient sans doute de ce que certaines hypothèses qu'il y a huit ans il estimait encore peu sûres, lui ont paru avoir victorieusement subi dès lors l'épreuve de la discussion et être ainsi devenues des résultats acquis.

Mais avant d'aborder le fond de l'ouvrage à bien des égards

(1) Lucien GAUTIER, *Introduction à l'Ancien Testament*. 2e édition revue. Lausanne, Bridel, 1914. Deux volumes in-8° de XVI, 547 et 544 p.

Digitized by Google

rajeuni qui nous est offert, disons un mot de sa forme et de son apparence extérieure. La première édition renfermait maintes amplifications d'un caractère plutôt oratoire et qui laissaient quelque peu transparaître le cours d'introduction que M. Gautier a longtemps professé et qui était évidemment à la base de son livre. Toutes ces branches gourmandes ont été élaguées; plus d'une répétition, provenant probablement de la même cause, a été supprimée ; des développements un peu touffus ont été condensés, des explications secondaires sorties du texte et mises en note au bas des pages, tandis que plusieurs morceaux sont maintenant mieux à leur place, par suite d'heureuses transpositions qui ont été opérées. Il en est résulté une rédaction bien plus claire, et surtout plus concise, sans que la matière soit devenue pour cela moins riche et moins abondante ; au contraire, la place ainsi gagnée a été le plus souvent remplie par des renseignements complémentaires, qui, avec toutes les précisions, les améliorations et les rectifications de détail qui s'y ajoutent, augmentent de beaucoup la valeur scientifique de l'ouvrage. En outre, grâce à une impression plus serrée et à un papier plus fin, les volumes de la seconde édition bien que comptant chacun 545 pages, sont sensiblement moins épais et d'un maniement plus commode que ceux de la première, qui avaient entre les deux 220 pages de plus.

Quant à la disposition des matières, elle est restée la même. Sauf pour le Pentateuque, qu'il embrasse dans son ensemble en en suivant d'un bout à l'autre chacune des *sources*, M. Gautier s'en est donc tenu à l'étude successive des *livres* de l'Ancien Testament dans l'ordre du canon hébreu. Dans une nouvelle préface, où l'on trouvera d'excellentes considérations sur l'œuvre positive de la critique et sur la vraie manière d'envisager la Bible, il explique pourquoi il n'a pas cru devoir modifier son œuvre primitive en l'abrégeant ou en la développant, comme on le lui avait aussi suggéré. A côté de la Version Segond, il a largement tenu compte des traductions de l'abbé Crampon et du Rabbinat français, ainsi que de la Version synodale, et les nombreuses notes dans lesquelles il discute la manière dont certains passages ont été rendus dans ces différentes Bibles françaises ne sont pas les moins intéressantes de l'ouvrage.

Digitized by Google

Nous ne nous proposons pas de poursuivre ici l'examen critique de celui-ci. Nous voudrions simplement, dans une rapide revue, indiquer les principaux points sur lesquels M. Gautier a changé d'opinion, ou plus ou moins modifié son appréciation, ou encore complété son exposé par des indications et des traits nouveaux. Ce sera par là même attirer l'attention sur les questions débattues en ce moment parmi les savants qui s'occupent des livres sacrés de l'ancienne alliance et sur les derniers résultats de leurs recherches.

Dans le chapitre sur *la langue de l'Ancien Testament*, M. Gautier maintient, avec raison, croyons-nous, contre certains orientalistes, que l'hébreu était l'idiome à la fois parlé et écrit par les Cananéens comme par les Israélites, et il cite, à l'appui de cette thèse, les noms cananéens que nous connaissons entre autres par les gloses des tablettes de Tell-el-Amarna et par les textes épigraphiques plus récemment découverts à Zendjirli, en Syrie. A propos de *l'écriture hébraïque*, il mentionne, après les inscriptions de Méscha et de Siloë, le calendrier agricole, gravé aussi sur pierre en vieil-hébreu, qu'on a trouvé en 1908 à Guézer et qui remonte peut-être jusqu'au VIIIe siècle avant Jésus-Christ.

Dans le *Pentateuque*, sans cesser d'attribuer le Iahviste et l'Elohiste à une pluralité d'auteurs, — il admet même maintenant un second Elohiste à côté du deuxième Iahviste, — M. Gautier fait ressortir que ces documents, dans lesquels on n'a voulu voir que de simples compilations d'anciennes légendes, ont eu en tout cas chacun un rédacteur principal, qui était une personnalité nettement marquée et qui leur a imprimé une empreinte très définie. Il signale, d'autre part, la tendance de Gunkel et de Gressmann, qui cherchent à retrouver les sources premières auxquelles ont puisé ces narrateurs : vieux textes, cycles oraux de traditions populaires de provenance diverse et de valeur inégale. Il se range à la conclusion que Deut. V-XI ne se rattachait pas au Deutéronome primitif, qu'il faut chercher celui-ci avant tout dans la partie législative du livre (soit dans les chapitres XII à XXVI), qu'il ne nous est pas parvenu au complet et que ce qu'il en reste doit se trouver probablement dans les lois où est em-

Digitized by Google

ployé le singulier, soit le *tu* s'adressant au peuple, et non le *vous*, comme dans d'autres paraissant plus récentes. Il ne laisse plus en suspens la question de savoir par qui, où et quand la loi d'Esdras a été composée et quelle en était l'étendue, si elle comprenait les quatre sources du Pentateuque déjà réunies, ou seulement le Document sacerdotal, mais il l'identifie implicitement avec ce dernier, et il présume que c'est en Babylonie, dans la première moitié du ve siècle, que, déjà avant Esdras, qui en a d'ailleurs assuré le succès, cette loi a été élaborée. Il pense que c'est avec raison que des théologiens comme Gunkel et Sellin admettent l'existence d'éléments préexiliques importants dans la législation sacerdotale, et il mentionne le courant réactionnaire représenté entre autres par Orr, Eerdmans, Möller et Dahse, qui, après Klostermann, contestent, en s'appuyant en particulier sur les divergences existant entre le texte massorétique et celui des Septante, la légitimité de la distinction des sources opérée par l'école critique, sans aller toutefois, comme le jurisconsulte anglais Wiener, jusqu'à soutenir la mosaïcité des cinq livres de la Thora.

On a fait un moment grand état d'un prétendu livre samaritain de *Josué*, écrit en araméen et découvert en 1907. M. Gautier note que c'est en réalité une œuvre moderne, basée sur le texte massorétique, mais ayant utilisé, en outre, un livre de Josué en arabe, probablement du moyen âge, et une chronique samaritaine de date récente.

Pour le livre des *Juges*, M. Gautier admet qu'il a peut-être existé un ouvrage antérieur à sa rédaction deutéronomistique, ouvrage dans lequel, en combinant des traditions relevant plus ou moins directement du Iahviste et de l'Elohiste, on aurait déjà cherché à former une série de douze juges, par analogie avec les douze tribus d'Israël. Il reconnaît une double trame, non seulement dans les histoires de Débora et de Gédéon, mais aussi dans celles d'Abimélec, de Jephthé et de la migration des Danites. Après s'être montré très sceptique à l'endroit de l'hypothèse qui met la période de 480 ans, allant, d'après 1 Rois VI, 1, de la sortie d'Egypte à la construction du temple de Jérusalem, à la base de la chronologie du livre des Juges, M. Gautier est arrivé à la conviction que son auteur l'a prise pour point de départ de ses calculs, en excluant de son plan systématique les « petits juges » qui ont été réintroduits plus tard dans le re-

Digitized by Google

cueil. Dans sa première édition, il déclarait insoluble la question, très controversée, de savoir si le rédacteur du livre aurait connu ou non ces petits juges. S'il s'est finalement prononcé pour l'affirmative, c'est à cause du caractère archaïque des morceaux qui les mentionnent.

Dans le second livre de *Samuel*, le cantique du chap. XXII (= Ps. XVIII), qui comprend deux parties d'âge et de caractères différents, ne lui paraît plus être de David ; le petit poème du chapitre XXIII (dernières paroles de David), doit avoir été composé entre l'époque d'Esaïe et la chute de la dynastie davidique. Aux sources précédemment indiquées pour le second livre des *Rois*, M. Gautier ajoute une biographie d'Esaïe pour les chapitres XVIII-XX, et il donne décidément la préférence à l'hypothèse de deux auteurs successifs de l'ensemble de l'ouvrage, l'un anteexilique, l'autre exilique, sur celle de sa rédaction, en deux temps, par un écrivain unique.

Dans les pages qui servent d'introduction à l'étude des *livres prophétiques*, M. Gautier a tenu compte de la distinction à faire entre les *nebiim* exaltés du temps de Samuel, et ceux du temps d'Elie et d'Elisée, plus calmes et groupés en confréries, dont les membres étaient appelés « fils de prophètes ». Il a aussi défini plus exactement le sens du mot προφήτης, par lequel on a rendu l'hébreu *nabi*, et qui signifie, non celui qui prédit, comme on se l'est si longtemps figuré, mais celui qui parle pour un dieu, l'organe, l'interprète d'une divinité.

Les théologiens de l'aile gauche de l'école critique, estimant que les prophètes préexiliques se sont bornés à annoncer le châtiment d'Israël, n'hésitent pas à déclarer postérieurs les passages de leurs écrits dans lesquels une restauration glorieuse est présentée comme devant suivre le jugement. Tout en trouvant insuffisantes les raisons alléguées pour opérer de si notables retranchements, M. Gautier reconnaît que cette théorie peut faire valoir de sérieux arguments en sa faveur, et, déjà dans sa première édition, il lui faisait certaines concessions, par exemple en considérant comme ajouté après coup le morceau final du livre d'Amos (IX, 8b-15). Dans la seconde, il déclare exiliques ou postexiliques maints textes de ce genre dont il avait précédemment encore admis l'authenticité. (1) Bien qu'il

(1) Ainsi Osée II, 1-3, 18, 21-22 ; Es. IV, 2-6 ; VI, 12-13 ; X, 20-25 ; XI, 10-16 ; Mich. II, 12-13 ; IV, 1-5 (= Es. II, 2-4) ; V, 1-8, 9-14 ; Soph. III, 14-20 ; Jér. XXXI, 38-40.

Digitized by Google

dise quelque part que « l'attente messianique est maintenant reconnue comme plus ancienne en Israël que certains ont voulu le prétendre », il ne s'est donc pas laissé gagner, comme plus d'un hébraïsant d'outre-Rhin, par la tendance de Gunkel et Gressmann, suivis maintenant par Sellin, Stærk et Volz. Partant de l'idée qu'une prophétie de bonheur, importée ou non de Babylonie ou d'Egypte, existait déjà plus ou moins nettement formulée dans l'ancien Israël, ces auteurs contestent que, dans les livres prophétiques d'avant la ruine de Jérusalem, les textes annonçant la félicité de l'ère messianique soient des interpolations d'une époque ultérieure, ou du moins ils dénient ce caractère à la plupart d'entre eux.

A côté de cela, M. Gautier ne trouve plus rien d'*Esaïe* dans la complainte sur Moab qui forme les chapitres xv et xvi de son livre et dont il déclare le texte amplifié par un morceau d'une autre provenance (xv, 9b-xvi, 6). Par contre, sans être du prophète, le passage xix, 18-22, qui parle d'un sanctuaire de Iahvé en Egypte, date du viie siècle (avant la réforme deutéronomistique) et se rapporte peut-être au temple d'Eléphantine, dont des papyrus ont récemment révélé l'existence, plutôt qu'à celui de Léontopolis, construit par le prêtre Onias iv, au iie siècle avant Jésus-Christ. De même qu'il est porté à admettre le caractère composite du chapitre ier, M. Gautier ne voit plus, dans les chapitres xxiv à xxvii d'Esaïe, un poème unique, mais, avec raison, tout un recueil de morceaux apocalyptiques, du ive ou du iiie siècle avant Jésus-Christ, dont les portions primitives ont été enrichies par l'insertion d'un certain nombre de cantiques qui se détachent clairement du reste. Quant aux discours des chapitres xxviii à xxxiii plusieurs des conclusions présentées par les critiques contestant l'authenticité de diverses parties lui paraissent maintenant décisives ; il s'agit ici aussi surtout de passages messianiques dans le sens large du terme.

Tout en maintenant son idée que, dans le *second Esaïe* (xl-lv), il faut distinguer au moins deux conceptions du serviteur de Iahvé, M. Gautier note que de nombreux interprètes se refusent à admettre qu'une notion comme celle-ci puisse revêtir deux ou même trois sens différents dans la pensée et sous la plume d'un seul et même écrivain, et croient par conséquent qu'il faut par-

Digitized by Google

tout identifier le serviteur avec l'ensemble du peuple. Le *troisième Esaïe* (LVI-LXVI) n'est peut-être pas d'un seul auteur. Le livre de *Jérémie* a eu plusieurs rédacteurs complémentaires, et n'a cessé de subir des retouches et des remaniements, au moins jusqu'au cours du IIe siècle avant Jésus-Christ. Le livre d'*Ezéchiel* est le seul des prophètes qui ait vraiment été rédigé d'après un plan, ce fut en tout cas le premier, celui qui servit de modèle aux scribes, lorsque ceux-ci, travaillant sur des matériaux plus anciens, donnèrent aux livres d'Esaïe et de Jérémie leur forme actuelle. Les passages parallèles qu'on y a constatés s'expliquent par l'existence de deux recensions des prophéties d'Ezéchiel, combinées plus tard en un seul ouvrage, ou par le maintien, à côté des leçons primitives, de corrections faites déjà par l'auteur du livre.

M. Gautier défend, par de nouveaux arguments, l'authenticité très discutée du troisième chapitre d'*Osée*, où le prophète lui-même parle et qui est probablement la forme primitive, autobiographique du récit, tandis que les deux premiers chapitres, où il est parlé d'Osée à la troisième personne, seraient un développement de seconde main, dont la fin manque. Les passages relatifs au royaume de Juda sont inauthentiques, et si ce n'est pas le cas du chapitre XIV, le texte en a tout au moins été amplifié. Le livre de *Joël* est plus d'un poète que d'un prophète. Aux interpolations précédemment admises dans celui d'*Amos* s'ajoutent les menaces contre les Philistins, les Phéniciens et les Edomites (I, 6-12) et les fragments cosmogoniques (IV, 13 ; V, 8-9 ; IX, 5-6).

Pour expliquer l'étroite relation qui existe entre *Abdias* et Jér. XLIX, 7-22, M. Gautier n'a plus recours à l'hypothèse d'une source commune, devenue superflue depuis que l'étude de la prophétie de Jérémie contre Edom a montré que les éléments apparentés à Abdias appartiennent aux couches secondaires du livre et peuvent par conséquent avoir été empruntés à cet écrit, — qui ne date peut-être que du Ve siècle, — même s'il est postexilique. Indépendamment du cantique du prophète, que M. Gautier considère maintenant comme une adjonction, le livre de *Jonas* a été retouché. Il n'a pas de tradition à sa base. En revanche, il est possible que certains mythes asiatiques ou égyptiens aient suggéré l'idée du monstre marin et influencé la mise en scène du

Digitized by Google

commencement. De *Michée*, seuls les trois premiers chapitres, moins II, 12-13, sont authentiques.

Nahum était peut-être un des prophètes nationalistes que combattait Jérémie. Tandis que Duhm la fait descendre jusqu'à l'époque d'Alexandre-le-Grand (moyennant la suppression de la mention des Chaldéens dans I, 6), M. Gautier maintient que la prophétie d'*Habacuc* date de l'exil; mais il rapporte à un autre auteur le fragment I, 5-II, qui, supposant un état de choses antérieur, est plus ancien que la prise de Jérusalem. *Sophonie* n'a écrit que I, 1 à II, 2 et III, 1-7, 11-13; encore I, 2-4 n'est-il peut-être pas primitif: M. Gautier abandonne tout à fait l'authenticité de l'oracle disparate contre les peuples étrangers (II, 4-15).

Dans le livre d'*Aggée*, il faut distinguer entre les discours et le cadre narratif, où il est parlé du « prophète » à la troisième personne. Le *premier Zacharie* (I-VIII) est aussi moins un recueil de discours qu'une relation des événements qui ont marqué la carrière du prophète. Chez lui, comme chez Ezéchiel, on constate l'influence du monde d'idées babylonien. A côté d'autres hypothèses, M. Gautier mentionne celle que le *second Zacharie* (IX-XIV), peut-être dû à deux auteurs différents, a été composé à l'époque des Séleucides. Malgré son ritualisme, *Malachie* met l'accent sur les dispositions du cœur et, à en juger d'après I, 11, texte d'ailleurs très difficile à interpréter, il ne semble pas étranger aux préoccupations universalistes. Le passage sur le mariage avec les femmes étrangères (II, 11-12), faisant l'effet d'une glose postérieure, Malachie n'est pas, comme on l'a longtemps admis, contemporain des mesures prises contre ces femmes par Esdras et Néhémie; son activité se place déjà avant l'arrivée de ces deux hommes à Jérusalem pour affermir et réorganiser la communauté juive.

Dans le chapitre sur le livre des *Psaumes*, qui ouvre le second volume, nous relevons l'indication que ce recueil n'a pas été composé seulement pour le chant religieux, mais aussi pour la lecture à haute voix, rythmée et cadencée, et qu'à l'heure actuelle l'opinion générale des hébraïsants est en faveur du sens individuel, et non collectif, du *je* des psaumes. La plupart de ceux-ci datent de l'époque perse, et plusieurs de l'époque

Digitized by Google

grecque. La forme définitive du Psautier n'est pas antérieure au IIe siècle avant Jésus-Christ. Bien qu'en général très élevée, la morale du livre des *Proverbes* est parfois utilitaire : sa composition ne remonte peut-être qu'au IIIe siècle, peu avant celle de l'Ecclésiastique, qui lui est si étroitement apparenté.

Sans les croire absolument opposés, M. Gautier accentue la différence qu'il y a entre le point de vue du poème de *Job* et celui de la narration en prose qui l'encadre. Il fait ressortir que, dans les discours d'Elihu, la notion du rôle éducateur de la souffrance n'apparaît que çà et là, d'une manière plus ou moins occasionnelle, et mélangée à d'autres considérations, et qu'il serait exagéré de prétendre que l'affirmation de cette vérité-là est le seul motif de l'intervention de ce personnage.

Dans l'introduction au *Cantique des cantiques*, M. Gautier a tenu compte de la correction apportée par Dalman, Haupt (et aussi par l'orientaliste Jacob) à la théorie trop absolue de Wetzstein, qui ne voit dans ce recueil que des chants nuptiaux, alors qu'il renferme probablement aussi des poésies érotiques sans aucun rapport avec les chants et danses de la « semaine du roi » qui suivait le mariage des paysans syro-palestiniens.

Les *Lamentations* sont dues, non pas seulement à quatre, mais à cinq auteurs différents ; c'est bien à ce livre qu'il est fait allusion dans II Chron. XXXV, 25, où il est faussement interprété comme relatif à Josias, alors que l'« oint de l'Eternel », dont il est question dans Lam. IV, 20 n'est autre que Sédécias.

Avec toutes les contradictions qu'il renferme, l'*Ecclésiaste*, plus que tout autre écrit de l'Ancien Testament, a de tout temps fait le désespoir des exégètes. Dans sa première édition, M. Gautier en admettait encore l'unité de composition, qui est bien difficilement soutenable. Sans tomber dans le radicalisme d'un Siegfried, qui n'y distinguait pas moins de cinq rédacteurs principaux, il a été amené à adopter, d'après Barton et Podechard, l'opinion que cet ouvrage a subi les retouches d'un *khakam*, et surtout d'un *khasid*, qui l'a remanié, ou plutôt complété, dans un sens orthodoxe.

Il n'est plus possible à M. Gautier d'admettre l'historicité des faits rapportés dans le livre d'*Esther*, dont il croit maintenant qu'on peut faire descendre la composition jusque dans la première moitié du IIe siècle, après les luttes héroïques des Mac-

Digitized by Google

cabées : les projets meurtriers d'Haman semblent un écho des mesures prises contre les Juifs par Antiochus Epiphane. Outre la fête babylonienne célébrée en l'honneur du dieu Mardouk et de la déesse Istar, M. Gautier mentionne, comme ayant peut-être aussi influencé la rédaction du livre d'Esther, la solennité perse de Fourdigan, où l'on offrait des sacrifices, accompagnés de festins et d'échange de présents en l'honneur des morts, et le souvenir de la victoire remportée par les Juifs sur le général syrien Nicanor, en 161.

A propos du problème quasi insoluble des deux langues du livre de *Daniel*, M. Gautier note que de récents travaux ont amené, sinon sa solution, du moins la constatation d'un fait intéressant, de nature à encourager les recherches ultérieures. Tandis que II, 4b à VI est rédigé en excellent araméen et les chapitres VIII à XII dans un hébreu relativement correct, l'hébreu de I à II, 4a, qui se rattache immédiatement à ce qui suit, manifeste des influences araméennes, et l'araméen du chapitre VII, qui se trouve dans le même cas, est fortement imprégné d'hébreu.

A l'opinion qu'on ne peut déclarer en bloc dépourvus de tout fondement solide les renseignements spéciaux fournis par les *Chroniques*, et que chaque cas doit être examiné pour lui-même, M. Gautier ajoute la réserve que les présomptions ne sont cependant pas en faveur de l'historicité des faits rapportés. Dans le livre d'*Esdras-Néhémie*, à propos de l'idée que les données d'Esdras III sur la pose des fondements du temple ne sont pas historiques, M. Gautier constate qu'en tout cas Esdras V, 1-2, VI, 14 et Aggée ignorent totalement une première tentative de reconstruction qui aurait été esquissée en 536.

Dans le chapitre sur les *Apocryphes* et les *Pseudépigraphes*, il signale le fait que les plus récentes investigations tendent à faire admettre des originaux hébreux pour plusieurs de ces écrits qui, jusqu'à ces dernières années, passaient pour avoir été rédigés d'emblée en grec hellénistique ; ainsi pour la deuxième et la troisième partie du livre de Baruc, dont la totalité serait ainsi d'origine hébraïque, pour l'épître de Jérémie, les deux lettres du commencement de II Maccabées, le livre de Tobit, le IVe Esdras. Cette tendance est venue fortifier celle qui s'était déjà manifestée auparavant à reculer la composition de

Digitized by Google

tout ou partie de ces livres des environs du commencement de l'ère chrétienne à l'époque des Maccabées ou même plus haut encore : de là les dates plus anciennes que M. Gautier indique pour l'épître de Jérémie, le livre de Tobit, certaines parties de celui d'Hénoc et le livre des Jubilés. En revanche, il incline à croire que Jason de Cyrène, dont l'auteur de II Macchabées dit abréger l'écrit, est un personnage fictif.

Dans l'histoire du *canon*, une intéressante note montre que non seulement, comme l'atteste un passage classique du Talmud, l'ordre des livres de l'Ancien Testament n'a pas toujours été celui de la Bible hébraïque actuelle, mais qu'il a subi diverses fluctuations. Une autre note nous apprend que, d'après la récente découverte d'un savant israélite, la double qualification de « prophètes antérieurs » et « prophètes postérieurs », pour désigner la partie centrale du canon de la synagogue, n'est pas aussi ancienne qu'on le croyait et ne date que des premiers temps où l'Ancien Testament a été imprimé. C'est donc une dénomination qui n'a qu'une valeur bibliographique et ne prétend pas classer les livres chronologiquement.

En ce qui concerne le *texte* de l'Ancien Testament, on a longtemps admis, d'après Olshausen et de Lagarde, que tous les manuscrits reproduisent, avec des divergences insignifiantes, celui d'un même archétype, choisi sans beaucoup de discernement, et sanctionné comme texte officiel de la synagogue au commencement du IIe siècle de notre ère, peu après la fixation définitive du canon palestinien. Après avoir partagé cette idée, M. Gautier se rallie maintenant à celle, soutenue par Strack, que le texte de l'Ancien Testament aurait été arrêté plus tard par la comparaison et l'harmonisation de recensions différentes, de sorte que le texte massorétique ne serait pas *un*, mais unifié.

On sait qu'à côté du système de vocalisation hébraïque, dit de Tibériade, employé dans nos Bibles, on connaît, depuis 1840, par des manuscrits découverts en Crimée et dans le Yémen, un autre système, dit babylonien, dans lequel les points-voyelles sont placés au-dessus des lettres. On a aussi trouvé ce dernier dans un feuillet tout récemment rapporté d'Extrême-Orient et contenant une prière formée de passages tirés des Psaumes et des prophètes. Mais l'importance de ce document vient surtout de ce qu'il daterait du VIe siècle, et serait ainsi de beau-

Digitized by Google

coup le plus ancien manuscrit hébreu connu, celui des prophètes, de Saint-Pétersbourg, ne datant que de l'an 912. En mentionnant ce fait intéressant, M. Gautier signale aussi l'existence d'un troisième système de vocalisation, dit palestinien, superlinéaire comme le second, que l'on connaît depuis 1894, et qui se rencontre dans quelques manuscrits fragmentaires.

Dans l'histoire des *versions*, il a développé et précisé les indications relatives à l'œuvre de traduction de Jérôme. Enfin et surtout, tandis que dans sa première édition, il n'avait consacré, tout à la fin, que quelques lignes aux versions françaises de l'Ancien Testament du XIXe siècle, il a très heureusement complété son exposé en y introduisant, après les trois divisions concernant les versions grecques, sémitiques et latines, une division nouvelle où il traite des traductions ayant vu le jour, à partir de la Réformation et déjà au moyen âge, en Allemagne, en Angleterre et en France. A plus d'une reprise, M. Gautier insiste sur le rôle important que les anciennes versions ont à jouer, — à côté du texte hébreu auquel on s'est trop exclusivement attaché, et qu'elles doivent servir à contrôler, à compléter et à corriger, — pour la détermination du sens véritable et pour le travail des traducteurs modernes. Au cours de son ouvrage, il prêche d'ailleurs d'exemple en complétant, d'après les Septante, plusieurs textes tronqués dans l'hébreu. — Ajoutons que les indications bibliographiques de la fin ont été soigneusement mises au point.

Un petit renseignement statistique pour terminer: l'index alphabétique ne renferme pas moins de 130 noms nouveaux ; quelques-uns se rapportent sans doute à des personnages, lieux et sujets figurant déjà dans la première édition ; mais de beaucoup le plus grand nombre concerne des matières propres à la seconde. C'est dire que la possession et la connaissance de l'une ne doit pas dispenser, au contraire, de l'acquisition et de la lecture de l'autre : une étude comparée des deux peut même être conseillée comme très fructueuse pour les personnes qui auraient le temps de s'y livrer. (1) H. TRABAUD.

(1) Il faut ajouter deux petites fautes d'impression à celles, d'ailleurs peu nombreuses, qui sont signalées dans l'*errata*. — Tome II, page 89, 3e ligne à partir du bas, lire *humanité*, au lieu de *humilité ;* page 276, ligne 16, 11-22 au lieu de 11-12.

Digitized by Google

MISCELLANÉES

Notre temps marche manifestement sous la bannière de l'histoire. Connaître le passé, non tel que les légendes ou les dogmes traditionnels nous le présentent, mais tel que les sources authentiques nous le révèlent, voilà le but qui depuis près d'un siècle a attiré un nombre sans cesse grandissant de savants et de chercheurs. Après avoir longuement disserté sur les documents, on a éprouvé le besoin de laisser parler les documents eux-mêmes, et l'on s'est mis, depuis quelques années, à publier des anthologies de toute nature. C'est à cette inspiration qu'a obéi M. G. Pfannmüller lorsqu'il a entrepris la publication de l'intéressante collection : *Les classiques de la religion* (*Die Klassiker der Religion*, herausgegeben von Lic. theol. Gustav Pfannmüller. Berlin-Schöneberg, Protestantischer Schriftenvertrieb. Prix moyen des volumes de la collection : 1 Mark 50.) Ainsi qu'il l'écrit lui-même, il s'est donné pour tâche « de rendre plus réelle et plus profonde notre connaissance de la religion », ce qui veut dire sans doute que son effort n'est pas affranchi de toute idée de propagande et de prosélytisme, ces deux mots entendus au sens le plus large et le plus élevé. Comme il ne pouvait pas à lui tout seul mener à bien cette énorme entreprise, il s'est adressé à des spécialistes dont la liste fort longue permet de mesurer l'envergure de l'œuvre projetée.

C'est ainsi que le professeur Heinrich Weinel, d'Iena, bien connu par son *Paul,* son *Jésus au XIXe siècle* et une *Théologie biblique du Nouveau Testament,* s'est trouvé amené à écrire le volume sur Jésus. Entendons-nous. Quand je dis qu'il l'a écrit, je m'exprime mal. Il n'a guère écrit qu'une introduction, de vingt-six pages, dans laquelle il concentre tous les renseignements nécessaires à l'intelligence de ce qui va suivre. Il nous dit qui était Jésus, ce qu'il a fait, ce qu'il a dit, quel but il s'est proposé; il nous y explique ce qu'était l'attente messianique, ce qu'il faut entendre par Royaume de Dieu ; comment Jésus a parlé des soucis, de la prière ; quel idéal il a proposé à l'homme. Cela fait, il groupe sous neuf titres différents les paroles authentiques de Jésus telles qu'elles nous ont été conservées par les synoptiques. Il laisse de côté le quatrième évangile comme incompétent dans la question d'histoire. Et ces paroles, il les arrange selon l'ordre qui lui paraît

Digitized by Google

le mieux approprié à une plus exacte compréhension de la personne et de l'œuvre de Jésus. Cela le conduit à un arrangement qui peut surprendre au premier abord, mais qui se révèle excellent pour l'intelligence des évangiles. Veut-on un exemple? Toutes les paroles qui se rapportent au Royaume de Dieu constituent un chapitre spécial; celles qui parlent des relations de Dieu et de l'homme, comme la parabole de l'enfant prodigue, celle des ouvriers, celles de la brebis et de la drachme perdues, les paroles de Jésus sur la prière, les soucis et la confiance, le miracle, la conscience (Luc xix, 16-31) et les signes du ciel (Luc xi, 29-32, xii, 54-56), forment un autre chapitre parfaitement homogène.

Un appendice renferme les paroles de Jésus d'après le quatrième évangile.

Ce livre n'a pas été écrit pour remplacer les évangiles, mais pour les rendre plus clairs et rapprocher Jésus de notre temps qui parfois le comprend si peu et si mal. Le Christ qui se montre à nous dans ces pages est bien celui que ses disciples ont vu et entendu, mais dans le cadre où M. Weinel nous le présente, il paraît moins lointain, et ses paroles prennent comme un accent d'actualité.

En lisant ce petit livre nous n'avons pu nous empêcher de penser au labeur considérable qui a été nécessaire pour le rendre possible. Il a fallu un siècle d'études, de recherches critiques, de luttes et de conflits pour aboutir à ce résultat de laisser Jésus parler lui-même dans le langage qui fut le sien, sans que l'esprit de parti ne vînt déformer sa pensée. L'apparition d'une œuvre telle que celle dont nous parlons est à la fois la preuve que les efforts de la critique n'ont pas été inutiles et la consécration de ses travaux. C'est la première de ce genre qui ait vu le jour, et nous la saluons comme un signe de temps meilleurs où la piété des Eglises ne redoutera plus la collaboration des hommes de science, dans sa lutte séculaire pour l'avènement du Royaume de paix et de lumière dont Jésus a été le premier témoin.

L. Perriraz.

Digitized by Google

LE POÈTE DE JOB

C'est sans contredit un des bienfaits principaux de la critique biblique de nous avoir rendu l'Ancien Testament humain et vivant, de lointain et énigmatique qu'il était auparavant. Mais nulle part cette vieille littérature orientale n'est plus moderne que dans les strophes immortelles du poème de Job ! C'est ce que nous voudrions montrer en analysant la mentalité de ce génial poète.

Autour de quels problèmes se meut le poème de Job ? (1) Autour de cette question angoissante, martyrisante : pourquoi le juste souffre-t-il ? Problème d'hier, d'aujourd'hui et de demain.

Le héros et, en une large mesure, le porte-parole du poète, c'est Job. C'était un homme qui avait vécu une vie toute d'obéissance et de fidélité à Dieu : « J'avais fait un pacte avec mes yeux, proclame-t-il ; je n'aurais pas même levé les yeux sur une jeune fille » (XXXI, 1). Il s'était gardé de la fraude et du mensonge (XXXI, 5). « Si mon cœur a été séduit par une femme, si j'ai fait le guet à la porte de mon

(1) Nous ne prendrons ici en considération que le poème proprement dit, laissant de côté ce qui, vraisemblablement, n'est pas l'œuvre du poète, c'est-à-dire la naïve et patriarcale histoire populaire de Job (I-II ; XLII, 7-17), les longs discours d'Elihu (XXXII-XXXVII), l'intéressant morceau sur la Sagesse (XXVIII) et ces nombreuses gloses au moyen desquelles de timides lecteurs ont tenté d'émasculer une pensée qui les scandalisait.

Digitized by Google

voisin, que ma femme tourne la meule pour un autre, que d'autres partagent sa couche ! » (XXXI, 9-10) A ses esclaves, à ses servantes il rendait pleine justice; aux pauvres il ne refusait rien, il les couvrait des chaudes toisons de ses agneaux (XXXI, 19-20). Quoique immensément riche, il ne se confiait point en la richesse (XXXI, 24). Jamais il ne se laissa entraîner à l'adoration des idoles ou aux pratiques de l'arcane (XXXI, 26 et suiv.), mais demeura toujours fidèle à la religion. Bref, c'était un homme en règle avec son Dieu, une âme d'élite, un cœur profondément pieux, une conscience sérieuse.

Et voilà cet homme frappé d'un mal immonde et qui ne pardonne pas, de la lèpre peut-être ! Il est jeté au rebut de l'humanité. « J'ai pour mon lot des nuits de souffrance ; je me couche et je dis : quand me lèverai-je ? quand finira la nuit ? je suis rassasié d'agitation jusqu'au jour. Mon corps se couvre de vers et d'une croûte terreuse ; ma peau se crevasse et suppure. » (VII, 3 et suiv.) La nuit, ce sont des songes affreux, d'horribles cauchemars. Ses proches l'abandonnent, ses enfants en ont assez de ses plaintes et le méprisent, son haleine empestée dégoûte sa femme (XIX, 13 et suiv.). Il n'est que l'ombre de lui-même (XVII, 7), aussi fait-on sur lui des chansons et lui crache-t-on au visage (XXX, 9-10).

Quelle dramatique contradiction entre sa conduite et sa destinée ! Aussi ne se contient-il plus, son angoisse se traduit par des torrents d'invectives et de plaintes désespérées, et, tout d'abord, ce sont des paroles de malédiction qui lui échappent. C'est un flot de paroles amères exprimant cette seule et unique idée : puissè-je être mort ! Je voudrais que le jour de ma naissance n'eût jamais existé (III, 1-10) ; pareil à l'avorton qu'on enfouit en hâte, que ne suis-je mort en naissant ! (III, 11-19) Pourquoi Dieu ne laisse-t-il pas mourir ceux auxquels il n'accorde pas le bonheur ? (III, 20-26) Tout le poème résonne du terrible « pourquoi ? ». C'est donc au problème même du mal et au mystère de la théodi-

Digitized by Google

cée que Job se heurte : pourquoi, moi qui suis juste, ne reçois-je de Dieu que douleur et tourment ? et, d'une manière plus générale: pourquoi les méchants ont-ils si souvent une vie radieuse tandis que les justes sont réduits aux pires infortunes ?

Comment n'être pas saisi par l'accent si intensément personnel du poète? Cette voix n'est pas l'écho de la souffrance universelle ; c'est son âme même que le poète nous livre, son âme en son angoisse suprême et son cœur presque pantelant. Il faut avoir soi-même vécu cette épouvante et soi-même tremblé de cette angoisse pour crier une plainte aussi passionnée et pour se laisser ainsi emporter jusqu'aux blasphèmes les plus horribles et jusqu'à la démence du désespoir. Y a-t-il dans l'Ancien Testament document plus personnel et où une âme se livre ainsi à nous toute nue ?

Songeons-nous à nous étonner de voir Job réaliser ce tragique problème ? Disons-nous que c'est presque une découverte que faisait le poète. Aussi bien ses contemporains niaient-ils la difficulté. « La justice du juste sera sur lui et la méchanceté du méchant sera sur lui » s'écrie Ezéchiel (Ez. XVIII, 20). Le judaïsme avait sur le sujet une doctrine fixe, invariable, un dogme sans contact avec la vie ; la théologie du temps était dominée par la théorie que voici : le mal vient du péché et du péché seul ; celui qui ne pèche pas est heureux, celui qui pèche est frappé par Dieu et ses malheurs sont le châtiment de ses fautes. Que de fois les psalmistes font appel à ce dogme de la stricte rétribution ! Eh bien ! c'est cette théorie que le poète met dans la bouche des amis de Job, celle qui les aveugle et dont ils voudraient bien le persuader. Et c'est précisément contre cette théorie toute faite que Job s'insurge avec tant de véhémence et d'ironie. Avec un art admirable, le poète a su mettre en contraste les deux attitudes : d'une part les représentants du dogme, de la théorie, et d'autre part l'homme qui vit et souffre et dont la pensée procède de la vie elle-même. Quoi de plus contemporain !

Digitized by Google

La thèse que les trois amis opposent aux plaintes passionnées de Job, c'est donc la doctrine commode mais superficielle de l'exacte rétribution du bien et du mal. A leurs yeux une vérité est au-dessus de toute contestation, c'est ce syllogisme dans toute sa netteté et avec ses conséquences tranchantes : si l'homme est juste il est heureux, donc si l'homme n'est pas heureux c'est inévitablement qu'il n'est pas juste ! Voilà toute la consolation qu'Eliphaz, Bildad et Tsophar offrent à Job. De la meilleure foi du monde ils voudraient secourir leur ami, mais ils n'ont qu'une recette unique, et hors de là point de salut ! Au fond ils nient le problème : à leurs yeux le juste n'est jamais malheureux, le pécheur jamais heureux ; ou s'ils concèdent qu'il y a parfois des exceptions, ces exceptions ne prouvent rien : le malheur du juste est passager, bientôt viendra la récompense ; et quant à la fortune des méchants, encore un instant et c'en sera fini. « Cherche dans ton souvenir, dit le vieil Eliphaz, quel est l'innocent qui a péri ? quels sont les justes qui ont été exterminés ? Pour moi, je l'ai vu: ceux qui labourent l'iniquité et qui sèment l'injustice en moissonneront les fruits ; ils périssent par le souffle de Dieu, ils sont consumés par le vent de sa colère. » (IV, 8-9) Lisez au chapitre XVIII avec quelle conviction Bildad reprend la même note. Et enfin Tsophar : « Ne sais-tu pas que de tout temps, depuis que l'homme a été placé sur la terre, le triomphe des méchants a été court et la joie de l'impie momentanée... il périra comme son ordure ! » (XX, 4-7) Et si ce n'est lui, ce seront ses fils, cet autre lui-même.

A eux trois ils répètent à satiété leur thèse bornée, ils en tirent même les plus graves conséquences pour la piété de Job. Au début ce n'était en eux qu'un sentiment obscur, mais l'obstination de Job et leur étroitesse dogmatique les amènent à préciser leurs vagues soupçons. En vertu du dogme lui-même, si Job est si malheureux, c'est qu'il a de graves péchés sur la conscience et que Dieu l'en veut châtier. Malgré leur ancienne affection et leur respect pour

Digitized by Google

Job, ses amis ne peuvent se soustraire à cette appréciation de sa conduite, elle résulte forcément de leurs prémisses théologiques. Au lieu d'entrer autant que possible dans la mentalité de Job, ils restent campés sur leurs positions dogmatiques d'où rien ne les peut déloger. Aucune expérience ne les ébranle, l'amitié même n'élargit pas leur horizon ; aussi l'un d'eux finit-il par jeter sans ambages cette terrible conclusion à la tête de Job : « Ta méchanceté n'est-elle pas grande, tes iniquités ne sont-elles pas infinies? Tu prenais sans motif des gages à tes frères, tu saisissais les vêtements des nus, tu ne donnais point à boire à l'homme épuisé, à l'affamé tu refusais le pain, etc., etc. » (Cf. XXII, 4-20) C'est par son indigne conduite et par son impiété que Job aurait mérité son malheur. Les amis de Job n'aperçoivent même plus l'existence du redoutable problème du juste souffrant, tant ils sont aveuglés par la théologie du temps.

Mais même alors il y avait en Israël des natures indépendantes et originales à qui de belles formules n'apportaient pas la parole rédemptrice. En plein combat de la vie, ils en ressentaient toutes les affres et luttaient de toute leur énergie pour conquérir une solution aux énigmes tragiques. Le poète de Job est une de ces âmes et les discours de son héros nous font assister au combat gigantesque qui se livre en son âme. A l'entendre, on se souvient involontairement des cris angoissés que Prométhée jette contre l'arrêt inique des Immortels : « Ether divin, vents rapides, sources des fleuves, sourires infinis des flots de la mer ! Et toi, Terre, mère de toutes choses ! Et toi, Soleil ! qui de tes yeux embrasses l'orbe du monde ! Je vous atteste ! Regardez-moi ! Voyez comme les Immortels traitent un Dieu ! »

Ce que le poète nous montre au moyen du vieil homme Job, c'est d'abord l'impotence de la dogmatique toute faite des amis. Job n'a pas assez de sarcasmes, pas assez d'ironies pour cingler le dogme de la rétribution, dogme sans contact avec la vie. « On dirait en vérité, s'écrie-t-il, que le genre humain c'est vous et qu'avec vous mourra la Sagesse !

Digitized by Google

Cependant j'ai de l'intelligence tout comme vous et ne vous suis en rien inférieur! Qui ne sait (par cœur) tout ce que vous venez de dire ?... Au malheur, le mépris ! telle la devise des heureux. Le mépris attend ceux dont le pied chancelle ! » (XII, I et suiv.) Job repousse leurs avis; ils ne lui apprennent rien de nouveau ; c'est avec un autre, avec Dieu même, qu'il voudrait s'expliquer : « Ce que vous savez, moi aussi je le sais et je ne vous suis point inférieur; mais c'est au Tout-Puissant que je voudrais parler!... Vous, vous n'êtes que des tailleurs de mensonges, des ravaudeurs de vanités, vous tous ! Plût à Dieu que vous eussiez gardé le silence, on vous l'aurait compté pour de la sagesse !... C'est donc pour Dieu que vous parlez si injustement ? Pour lui que vous proférez vos faussetés ? Est-ce bien pour Lui... que vous plaidez ? (il leur demande si Dieu acceptera des avocats comme eux) ...est-ce pour Dieu que vous prenez parti ?... Vos sentences sont des sentences de cendre, vos arguments des retranchements d'argile ! (XIII, 3 et suiv.) Et ailleurs : « J'ai souvent entendu pareilles choses ; vous êtes tous de fâcheux consolateurs ! Quand finiront ces discours en l'air ?... Moi aussi je pourrais parler comme vous si vous étiez à ma place : je pourrais contre vous compiler des discours entiers, hocher la tête sur vous ! Je vous donnerais du courage avec ma bouche et la condoléance de mes lèvres vous soutiendrait !... » (XVI, 2 et suiv.) Et, en face de leurs jugements impitoyables, Job les supplie : « Ayez pitié, ayez pitié de moi, vous mes amis!... Pourquoi vous montrer insatiables de ma chair ? » (XIX, 21-22)

A leurs phrases creuses, à leurs théories en l'air, Job oppose la nue réalité qu'il peint avec les couleurs les plus crues : « Quand vous dites : où est la maison de l'homme puissant ? où est la tente qu'habitaient les scélérats ? n'avez-vous pas interrogé les voyageurs, voulez-vous méconnaître leurs rapports ? (et quel est ce rapport?) : C'est qu'au jour du malheur le méchant est préservé, au jour des colères il échappe ! qui donc ose lui reprocher en face sa conduite ? quoi qu'il fasse, qui est-ce qui lui rend la pareille ? et quand

Digitized by Google

il est emporté au tombeau, on veille encore sur sa tombe (c'est-à-dire pour éloigner les hyènes, les chacals qui déterrent les cadavres). Les mottes de la vallée lui sont légères. » (XXI, 28 et suiv.)

Lorsque, détournant ses yeux du spectacle des humains, Job descend en soi-même, quelles protestations d'innocence ! Avec quelle passion il défend les droits de sa conscience, avec quelle assurance il affirme la primauté de la conscience sur le dogme ! Sans doute Job reconnaît bien d'une manière générale qu'il est pécheur comme tous les hommes, mais il nie que le péché suffise à motiver tous ses maux, il n'aperçoit aucune proportion entre sa misère et ses actes passés : « Si j'ai péché, qu'ai-je pu te faire, gardien des hommes ?... que ne pardonnes-tu mon iniquité et que n'oublies-tu mon péché ? » (VII, 20-21 ; cf. aussi IX, 2. 15 ; XIII, 26; XIV, 4.) Est-il digne de Dieu d'être à l'affût des moindres fautes de son serviteur ? (X, 4 et suiv.) Non, Job ne se reconnaît pas coupable. « Je suis innocent ! » voilà ce qu'il ne se lasse pas de répéter; et voilà, malgré son innocence, Dieu est pour lui comme un ennemi sans entrailles et qui abuse de sa force. « Les terreurs de Dieu se rangent en bataille contre moi », dit-il (VI, 4), et pourtant l'homme n'est qu'un souffle dont Dieu devrait avoir pitié (VII, 7, 16). Dieu, comme un tyran enflammé de courroux, assaille l'innocent sans merci : « Dieu ne retire point sa colère... comment lui répondre ? quelle parole choisir ?... recourir à la force ? il est Tout-Puissant ! à la justice ? qui me fera comparaître ? » (IX, 13 et suiv.) Ailleurs : « Innocent, je le suis ! mais que m'importe la vie ! Je méprise mon existence... Aussi dis-je franchement : l'innocent et le coupable, il les ruine tous deux. Quand sa verge soudain donne la mort, il se rit du malheur des justes ! » (IX, 21 et suiv.) Et encore : « Jusqu'à mon dernier soupir, je défendrai mon innocence ! Je tiens à me justifier et je ne faiblirai pas ; mon cœur ne me fait de reproche sur aucun de mes jours ! » (XXVII, 5-6).

En opposition au calme des trois amis, en opposition à

Digitized by Google

leur assurance de théoriciens et à la naïveté de leurs arguments apologétiques, le poète nous montre en Job l'homme même, vivant et souffrant, cherchant avec angoisse la solution de l'énigme de la souffrance, se livrant aux sentiments les plus divers, ne se laissant abuser par aucune théorie, osant ouvrir les yeux sur la réalité sans voiles.

Eux, les théologiens, sont les faciles et impuissants apologètes de la justice divine ; lui, Job, malgré ses doutes et ses blasphèmes, croit en Dieu d'une foi autrement robuste et le défend d'une façon digne de sa majesté souveraine. Il accuse ouvertement Dieu d'injustice, mais, ce faisant, il a du monde divin une expérience autrement vivante que ses contradicteurs. C'est, en lui, la fin d'une orthodoxie morte et la naissance d'une théologie nouvelle. Tandis que l'auteur du Psaume CXXXIX nous donne le vertige par sa description enthousiaste de la Toute-Présence divine, Job tâtonne, soupirant après le Dieu juste sans plus le rencontrer. « Si je vais à l'Orient, Dieu n'y est pas ! si je vais à l'Occident, je ne le trouve pas !... j'ai gardé sa voie et ne m'en suis point détourné, je n'ai pas abandonné ses commandements... Mais sa résolution est arrêtée : qui s'y opposera ? ce qu'il désire, il l'exécute. Il accomplira donc ses desseins à mon égard et il en concevra bien d'autres encore ! » (XXIII, 8 et suiv.)

En effet, le problème étant ce qu'il est, comment Job n'aurait-il pas accusé Dieu d'injustice ! car, pour Job, la solution au problème du juste souffrant ne peut être reportée dans l'Au-delà, puisqu'après la mort c'est le Scheol. « Il ne me reste que peu de jours... avant que je m'en aille pour ne plus revenir, au pays des ténèbres et de l'obscurité, au pays sombre comme la nuit, plein d'obscurité et de confusion, dont la clarté est celle de la nuit. » (X, 21-22)

D'un côté ce sont les théologiens qui ont trouvé Dieu, mais l'ont en réalité perdu; de l'autre c'est Job qui a perdu son Dieu mais qui le cherche sans trêve et le possède par sa recherche même. Le cœur est saisi en voyant Job tout à

Digitized by Google

la fois accuser Dieu d'injustice et, peu à peu, faire de lui le plus sûr témoin de sa justice. Par delà toutes les difficultés, il s'efforce vers Dieu. Sans doute, ses amis cherchent en l'homme la cause de la souffrance et lui, Job, la cherche en Dieu ; sans doute, le Dieu traditionnel, il le met de côté et n'y croit plus ; sans doute son Dieu n'est plus le Dieu de la stricte justice. Mais son âme si profondément religieuse fait ce que, bien des siècles plus tard, Mohammed recommande aux croyants : il cherche en Dieu lui-même un abri contre Dieu. (1)

C'est tout un travail qui s'opère dans l'âme de Job ; insensiblement il se tourne vers Dieu, vers un Dieu qui serait à ses côtés même s'il ne le comprend pas toujours. Ce n'est d'ailleurs pas tant pour implorer du secours qu'il se tourne vers Dieu, c'est bien plutôt pour chercher auprès de lui le droit qui lui appartient et qu'il est prêt à défendre jusqu'à sa mort. « Jusqu'à mon dernier soupir je défendrai mon innocence ; je tiens à me justifier et je ne faiblirai pas ; mon cœur ne me fait de reproche sur aucun de mes jours. » (XXVII, 5-6.) Ce sont de courts éclairs, de brefs cris d'espoir ! C'est un touchant appel à Dieu où Job lui représente qu'un jour Il pourrait regretter son cruel silence, mais ce serait trop tard : « Ton œil me cherchera et je ne serai plus ! » (VII, 8) Après avoir rappelé que sa vie s'écoule sans avoir vu le bonheur, et que ses jours s'en vont comme ces barques de jonc qui, légères, descendent le Nil, c'est une invocation comme celle-ci, noyée dans un torrent d'accusations d'injustice : « Qu'il retire sa verge de dessus moi, que ses terreurs ne me troublent plus, alors je parlerai sans crainte » (IX, 35). En face de l'inique doctrine de la rétribution qui lui dénie tout droit, Job se fonde sur le roc de sa bonne conscience, et à toute force il veut plaider sa cause. Au lieu que Dieu ne lui laisse pas même le temps d'avaler sa salive (VII, 19), il implore : « accorde-moi deux

(1) *Sur.*, IX, 119.

Digitized by Google

choses seulement et je ne me cacherai pas loin de ta face : retire ta main de dessus moi et que tes terreurs ne me troublent plus. Alors, appelle, et je répondrai ! ou si je parle, réponds-moi ! » (XIII, 20-22.) Dieu ne pourrait-il du moins lui réserver, après sa mort, une heure d'entretien où Job lui exposerait sa justice et où Dieu reconnaîtrait son droit ? « Ah ! si tu voulais me plonger dans le Scheol, m'y renfermer jusqu'à ce que ta colère fût apaisée, me fixer un terme où tu te souviendrais de moi !.... Oh ! alors j'attendrais patiemment tous les jours de ma corvée, jusqu'à ce qu'on vînt me relever. Tu m'appellerais, et moi je répondrais... » (XIV, 13 et suiv.) Il pressent en dépit de tout que Dieu est le garant suprême de son droit : O terre, ne couvre point mon sang ! que mon cri de vengeance ne soit pas étouffé ! et maintenant encore, voyez, j'ai un témoin dans le ciel, un garant dans les régions sublimes. Mes amis se rient de moi ; c'est donc vers Dieu que s'élève mon œil en pleurs, afin qu'il plaide lui-même pour l'homme auprès de Dieu, pour le mortel contre son semblable. » (XVI, 18-21)

Enfin, dans une géniale intuition, Job s'élève sur la plus haute cime : c'est l'obscur passage du chapitre XIX (v. 23 suiv.), sur la portée duquel on hésite tant (1). Voici comment Renan a traduit le texte hébreu : « Oh ! qui me donnera que mes paroles soient écrites, qu'elles soient écrites dans un livre, qu'elles soient gravées avec un stylet de fer et avec du plomb, qu'à jamais elles soient sculptées sur le roc ! car je le sais, mon vengeur existe et il apparaîtra enfin sur la terre. Quand cette peau sera tombée en lambeaux, privé de ma chair, je verrai Dieu. Je le verrai par moi-même ; mes yeux le contempleront, non ceux d'un autre ; mes reins se consument d'attente au dedans de moi... » (2) D'un puissant

(1) Pour les diverses solutions proposées cf. SPEER, *Zur Exegese von Hiob XIX, 25-27*, Z.A.W., 1905, p. 47 et suiv.

(2) Dans un article où nous nous abstenons de toute discussion de détail, nous passons sous silence les essais d'amender le texte massorétique. D'intéressantes suggestions se trouvent entre autres dans le commentaire de DUHM et dans BERTHOLET, *Bibl. Theol. des A. T.*, p. 112, 113 en note.

Au lieu de וְאַחַר עוֹרִי נִקְּפוּ זֹאת je proposerais de lire au verset 26

Digitized by Google

coup d'aile, Job s'élève ici à l'idée d'une vie — ne fût-ce que momentanée — après la mort. Ce n'est pas du tout l'idée d'une vie éternelle, mais c'est comme un premier regard jeté au-delà de la tombe et une première — quoique passagère — conquête d'une espérance pour l'au-delà. Comme l'a bien dit Bertholet : « Job ne parle pas de résurrection ou de vie éternelle. Mais l'on voit naître ici la foi en ces deux réalités, foi qui s'estompe encore dans le clair-obscur d'une intuition merveilleuse. » (1)

C'est une intuition née de la vigueur du sentiment moral de Job. Il est si sûr du droit de sa conscience qu'il s'élève jusqu'à espérer une attestation divine de sa justice même après sa mort. Sa mort est celle d'un innocent, elle est un crime ; qui donc, conformément au droit oriental, le vengera ? Ce ne peuvent être ses parents car ils ne croient pas à son innocence et n'aperçoivent pas de crime à venger. Qui sera-ce donc, si ce n'est Dieu lui-même ? et même après sa mort, sur son tombeau, Job le verra proclamant son innocence. Duhm, l'incomparable interprète du livre de Job, l'a dit avec profondeur : « Nous voyons ici comment naît l'espérance religieuse en l'immortalité (non pas la doctrine psychologique et animiste). Qu'elle fût restreinte tout d'abord à un individu et à un court instant, c'est là précisément son avantage. Etendre l'espérance à tous les fidèles unis avec Dieu et lui donner une portée éternelle, c'est chose facile une fois que la puissance de la mort est vaincue. Les deux facteurs agissants ici étaient, d'un côté le besoin de la personnalité morale de maintenir son droit contre l'oppression d'une destinée injuste, et d'autre part le besoin de la personnalité religieuse de voir Dieu et de jouir de son amour. » (2)

וְאַחֲרֵי נִקְּפוּ זֹאת אֶעֱדֹר (et après que ceci — ma dépouille — aura été écorché, je m'éveillerai...) Pour ce sens du piël de נקף cf. Friedrich Delitzsch, *Das Buch Hiob*, p. 159; et pour l'emploi de la conjonction אַחֲרֵי sans אֲשֶׁר cf. Lev. xxv, 48.

(1) Bertholet, *Theol. des A. T.*, p. 113.

(2) Duhm, *Kommentar*, p. 104.

Digitized by Google

Job avait douté de l'amour, de la sagesse et de la justice de Dieu. L'univers lui apparaît comme un monde de désordre, d'injustice, d'incohérence. Le poète ne nous apporte aucune réponse satisfaisante au « pourquoi » de la souffrance du juste ; il ne réussit à comprendre et expliquer ni l'origine, ni le but de ses maux. Mais ce qu'il réussit à faire, c'est à se cramponner malgré tout à Dieu. Il ignore pourquoi Dieu le fait souffrir et, en un sens, le résumé de son expérience c'est ce qu'un moderne, Nietzsche, formulait laconiquement : « Weh spricht : vergeh ! » Mais, en dépit de toutes les théories et fort de sa bonne conscience, il affirme sans fléchir son innocence et il conquiert de haute lutte l'espérance que Dieu est l'allié de cette bonne conscience et le vengeur de son innocence. L'énigme n'est pas résolue ; elle est même plus embarrassante que jamais, comme on l'a relevé (1), du moment que Dieu est avec lui, soutenant sa cause et que Job ne rend pas une tierce puissance responsable de son infortune. Mais si son bonheur physique est perdu, son trésor spirituel, son innocence, sa bonne conscience sont sauvés. « Ce même Dieu qui détruit son être physique, a dit Duhm (2), ce même Dieu sera l'avocat et le restaurateur de sa personnalité morale. Issue tragique mais non pessimiste du conflit. Le poète ne croit pas au bonheur dont il a pourtant si fort besoin, mais il croit à la valeur de l'ordre moral et au Dieu qui est le protecteur naturel et le vengeur de cet ordre moral. »

A la thèse de la théologie alors courante, le poète n'a donc pas réussi à opposer une autre thèse, il a fait mieux : s'il a *théoriquement* renoncé à éclaircir l'énigme tragique, il a *pratiquement* trouvé une solution l'aidant à vivre et à mourir. Pour lui, connaître Dieu c'est mieux que d'avoir réponse à toutes les questions touchant Dieu.

A côté de l'aspect individuel du problème du juste souffrant, il y a l'aspect plus général du bonheur des méchants et du malheur des justes. Ici aussi le poète demeure origi-

(1) Duhm, *Das Buch Hiob übersetzt*, p. xiv.
(2) *Ibid.*, p. xv.

Digitized by Google

nal : il aurait pu trancher à bon compte la difficulté en adoptant le programme eschatologique de ses contemporains ; il se serait écrié avec un psalmiste : « Les méchants seront exterminés mais ceux qui espèrent en Yahvé posséderont le pays. Encore un peu de temps et plus de méchant ! Et quand tu regarderas le lieu où il était, il n'y sera plus ! Mais les humbles posséderont le pays et se délecteront de la paix la plus complète. » (Ps. XXXVII, 9-10) Job aurait pu apaiser ses doutes par la perspective de la crise finale où Dieu rendra à chacun ce qui lui est dû. Mais ici aussi le poète a dépassé toute doctrine reçue ; contrairement au fanatisme aveugle avec lequel ses amis défendent le point de vue traditionnel, Job se sent obligé de douter du caractère rationnel du principe directeur de l'Univers. Le problème est si ardu que c'est Dieu lui-même qui vient au secours du chercheur (ch. XXXVIII et suiv.).

Ce Dieu après lequel Job soupire, ce Dieu qu'il aspire tant à voir pour discuter d'homme à homme avec lui, ce Dieu apparaît soudain à Job ; mais au lieu d'un tête à tête comme Job le rêvait, c'est dans la tempête que Dieu se manifeste (cf. I Rois XIX, 11 et suiv.). Ceci déjà doit montrer à l'homme combien Dieu nous domine et nous dépasse et comme nous sommes peu de chose pour discuter avec lui.

On peut bien dire que Yahvé écrase Job sous la multitude des questions qu'il lui pose : « Ceins tes reins comme un vaillant homme, je t'interrogerai et tu m'enseigneras ! » (XXXVIII, 3). Dieu promène Job d'un bout à l'autre de l'univers, il lui fait passer en revue la nature entière, il l'accable sous les mystères insondables (insondables pour l'homme d'alors) qui éclatent de toutes parts dans la création. C'est une course enfiévrée par tous les cieux et par toute la terre. Job peut-il comprendre et expliquer les merveilles de la création ? peut-il rendre raison des lois présidant à la vie des êtres animés ? peut-il comprendre quelque chose à l'ordre du cosmos ?

Une fois que Job est comme étourdi par la complexité

Digitized by Google

des choses, anéanti devant l'inextricable mystère de l'univers, Dieu lui jette cette ironie suprême : « Le censeur du Tout-Puissant peut-il lui tenir tête ? Qu'il réponde donc, celui qui critique Dieu ! » Et Job répondit à l'Eternel : « Je ne suis que néant ; que te répondrai-je ? Je n'ai qu'à mettre ma main sur ma bouche. J'ai parlé une fois... je ne répliquerai pas ! Deux fois... je n'ajouterai plus un mot. » (XL, 2-5) Après un second discours de Dieu, Job s'incline à nouveau ; les terribles apostrophes divines lui ont enlevé toute pensée suivie : « Je reconnais que tu peux tout et qu'aucun de tes desseins ne saurait être traversé. Qui oserait voiler ta sagesse par ignorance ? Aussi ai-je parlé sans intelligence de ce qui me dépasse, sans le comprendre. « Ecoute-moi, je vais parler ; je vais t'interroger, réponds-moi ! » (ce sont des paroles de Dieu que Job a encore dans l'oreille) : jusqu'ici je n'avais connaissance de toi que par ouï-dire, mais maintenant mon œil t'a contemplé. C'est pourquoi je me rétracte et fais pénitence sur la poussière et sur la cendre. » (XLII, 2-6)

Qu'est-ce que le poète veut faire comprendre par ces discours conclusifs de Yahvé ? Il veut faire comprendre à Job que l'homme n'est pas le centre du monde qui le déborde de toutes parts. Le monde est plus grand que l'homme et celui-ci n'est pas le seul et unique objet de la providence divine. L'harmonie insondable de l'univers emporte le poète bien au-delà du monde minuscule des hommes. Quelle proportion y a-t-il entre l'homme et l'univers ? Le point n'est pas la mesure du grand Tout. Qu'il est donc ridicule de la part de l'homme de vouloir juger le Maître de cet univers insondable ! Il faut se résigner à n'être qu'un atome dans le flot mouvant de la vie cosmique. Est-ce assez moderne ? Oui, mais cette parole de Pascal l'est aussi : « Par l'espace l'Univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée je le comprends. »

Mais il y a plus : à lire entre les lignes, on sent que Dieu *agit* dans cet univers : son souffle l'anime et le pénètre, son intelligence, sa volonté président à ses destinées ; c'est un

Digitized by Google

Dieu de vie et un Dieu puissant et ce souffle de vie doit réchauffer l'homme chétif.

Ce Dieu enfin est d'une sagesse si au-dessus de notre intelligence que l'homme ne saurait lui demander compte de ses actes. Ce passage du poème fait songer involontairement à la parole d'Hamlet : « Il y a sous le ciel et sur la terre plus de choses qu'il n'en est rêvé dans toute votre philosophie. » C'est une sagesse mystérieuse et troublante, c'est une force illimitée, que l'homme s'incline donc.

Ici de nouveau le poète n'a pu fournir de solution *théorique ;* mais *pratiquement* le poète tragique a trouvé une voie : l'homme, fût-il même un titan comme Job, doit se courber et se taire devant le Dieu incompréhensible et dont l'essence dépasse toutes nos formules, il doit s'abandonner aux mains de ce Dieu vivant et terrible. Par la contemplation de la Nature l'homme entre dans un état d'humilité profonde et prend conscience de son importance si relative. La conclusion de tout cela c'est la résignation, pour autant qu'il s'agit de notre bonheur *physique ;* mais cette résignation se tempère d'un léger souffle d'espoir car si le monde est plus grand que l'homme, c'est tout de même l'Univers de Dieu.

En résumé, voici quel nous paraît le but poursuivi par le génial auteur du livre de Job. Il a voulu montrer la faillite du dogme mort de l'exacte rétribution du bien et du mal ; à la théologie il a voulu opposer la vie avec toutes ses énigmes, la vie qui ne se laisse emprisonner dans aucune théorie. Il a mis l'accent sur l'autonomie et l'autorité de la conscience morale (le mot n'y est pas, mais bien la chose) ; il a mis à nu toutes les angoisses d'une âme cherchant vraiment son Dieu. A une thèse dogmatique il a refusé d'opposer une autre thèse, il lui a opposé l'âme elle-même, ondoyante et diverse, espérant et perdant tout espoir, maudissant, se révoltant, mais s'élevant à Dieu malgré tout. Au dogme judaïque il oppose l'être humain lui-même, vivant, souffrant, luttant et poursuivant Dieu. A la fois révolté et soumis, désespéré et confiant, voilà ce qu'est l'homme ! Et

Digitized by Google

la conscience est là, sur laquelle il peut et doit, jusqu'à son dernier jour, s'appuyer de tout son poids. Fort du témoignage de sa conscience, Job se sent prêt à affronter la rencontre avec son créateur et proclame magnifiquement son assurance inébranlable. Job se sent prêt à signer toutes les protestations d'innocence qu'il vient de faire : «Oh ! qui me donnera quelqu'un qui m'entende ? voilà ma signature ! que le Tout-Puissant me réponde ! que mon adversaire écrive aussi sa cédule ! Je la porterai attachée sur mon épaule, j'en ceindrai mon front comme d'un diadème. De tous mes pas je pourrai lui rendre compte, je m'approcherai de lui comme un émir ! » (XXXI, 35-37) Quel noble accent et quelle âme forte, et combien le courageux témoignage de cette droite conscience l'emporte sur l'affirmation glorieuse et sonore de Jean-Jacques : « Que la trompette du jugement dernier sonne quand elle voudra, je viendrai, ce livre à la main, me présenter devant le souverain juge. Je dirai hautement : voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce que je fus... Rassemble autour de moi l'innombrable foule de mes semblables... que chacun d'eux découvre à son tour son cœur au pied de ton trône avec la même sincérité et puis qu'un seul te dise s'il l'ose : je fus meilleur que cet homme-là.»

De solutions théoriques, le poète de Job n'en a pu trouver ; mais pratiquement il a réussi à se cramponner à Dieu et à trouver en Dieu un refuge contre Dieu lui-même. Le tragique demeure, mais l'âme s'est élevée au-dessus de la passion ; elle se fonde sur la conscience comme sur un rocher et s'abandonne au Dieu Tout-Puissant et immensément sage, au Dieu vivant et mystérieux. Renan a magnifiquement loué le poème de Job lorsqu'il écrivait ces mots (1) : « La grandeur de la nature humaine consiste en une contradiction qui a frappé tous les sages et a été la mère féconde de toute haute pensée et de toute noble philosophie ; d'une part la conscience affirmant le droit et le devoir comme des réalités suprêmes ; d'une autre, les faits de tous les jours

(1) RENAN, *Job*, p. LXII.

Digitized by Google

infligeant à ces profondes aspirations d'inexplicables démentis. De là une sublime lamentation qui dure depuis l'origine du monde et qui, jusqu'à la fin des temps, portera vers le ciel la protestation de l'homme moral. Le poème de Job est la plus sublime expression de ce cri de l'âme. Le blasphème y touche à l'hymne, ou plutôt il est un hymne lui-même, puisqu'il n'est qu'un appel à Dieu contre les lacunes que la conscience trouve dans l'œuvre de Dieu. »

Il ne faut pas nous attendre à trouver chez ce vieil auteur oriental une pensée systématique ou des notions proprement philosophiques; quoi qu'on ait prétendu (1), il est improbable que des influences de la pensée grecque se laissent discerner dans le poème de Job. En outre, c'est un poème et, par conséquent, ce sont les mouvements du cœur et de l'âme qui donnent à l'ensemble son allure, bien plus que l'activité coordonnée de la pensée.

Ce qui demeure si actuel et si vivant dans le poème de Job, c'est l'individualisme moral et religieux de son auteur, son indépendance en matière de croyances, sa vue lucide et courageuse de la réalité, quelque déconcertante qu'elle soit pour nos habitudes d'esprit. Nous nous reconnaissons en cet homme chez qui l'unité ne s'établit que progressivement et de haute lutte entre les besoins moraux, religieux et intellectuels. Son livre, enfin, est aussi peu judaïque que possible ; sans doute l'horizon de l'auteur est borné par certaines croyances juives, mais son esprit est de tous les temps et sa solution humaine. C'est une âme qui a su s'élever au-dessus de toute barrière nationale ou dogmatique ; aussi son poème est-il un des chefs-d'œuvre de la littérature universelle et le témoignage émouvant d'une nature vraiment tragique et religieuse. Ce héros, ce n'est pas un Juif seulement, c'est chacun de nous, c'est l'homme même.

PAUL HUMBERT.

(1) FRIEDLÆNDER, *Griechische Philosophie im A.T.* (1904), p. 90-130. Voir les objections de SELLIN, *Spuren griechischer Philosophie im A.T.* (1905) p. 22.

Digitized by Google

LOIS SCIENTIFIQUES
ET RÉALITÉS SPIRITUELLES

La plupart de ceux qui opposent la science à la foi chrétienne ont l'habitude de la considérer comme un tout et de la confronter telle quelle avec les aspirations de la conscience religieuse. Cette façon de procéder est par trop radicale et il y aurait intérêt, semble-t-il, à examiner si, en fait, certaines sciences ne sont pas moins défavorables que d'autres aux besoins de la vie religieuse. C'est l'étude de ce problème que nous voudrions rapidement esquisser en prenant comme objets de comparaison les sciences mathématiques et les sciences naturelles ou plus spécialement biologiques.

Les mathématiques par leurs bases rationnelles et par la rigueur de leurs raisonnements sont en général regardées comme une discipline dangereuse pour la formation des esprits religieux. L'Eglise a toujours suspecté les mathématiciens et les astrologues ; elle s'est toujours défiée de ceux qui raisonnaient les données de la foi, allant même jusqu'à glorifier l'incompatibilité de la logique et de la religion.

Quant aux physiologistes et aux médecins, ils n'ont guère été inquiétés au moyen âge ; longtemps encore après la Renaissance ils ont pu, la vivisection exceptée, poursuivre en paix leurs travaux ; c'est de nos jours seulement que, par leurs affirmations, les sciences naturelles ont été en scandale dans le monde religieux.

Digitized by Google

Or, si l'on considère l'histoire de la pensée scientifique il est remarquable de constater ceci : la plupart des grands mathématiciens furent des esprits foncièrement religieux ; les grands novateurs dans le domaine des sciences naturelles ont été au contraire indifférents ou même hostiles à la croyance qu'il existe un monde de réalités spirituelles transcendant au monde actuel. Nous ne voulons pas dire par là qu'il suffit de s'occuper de biologie pour être nécessairement athée. Il y a eu et il y a encore des médecins chrétiens et les mathématiciens ne sont pas des saints par définition. Preuve en soit le célèbre Hieronymus Cardan qui, au XVIe siècle, résolut les équations du 3e degré, et dont le temps se partageait entre la débauche, l'astrologie et la mécanique ; dans un accès de colère il coupa, dit-on, les oreilles au plus jeune de ses fils.

Toutefois, l'opposition dont nous parlons, déjà frappante dans l'antiquité, l'est encore plus de nos jours. Platon, l'un des philosophes les plus religieux de l'antiquité, fut en même temps un géomètre remarquable. C'est qu'à ses yeux les mathématiques ne sont pas seulement un instrument nécessaire à la culture de l'esprit. Elles seules indiquent le chemin qui conduit aux vérités éternelles. « Il faut, dit-il par la bouche de Socrate, faire une loi, à ceux qui sont destinés chez nous à remplir les premières places, de s'appliquer à la science du calcul, de l'étudier non pas superficiellement, mais jusqu'à ce que, par le moyen de la pure intelligence, ils soient parvenus à connaître l'essence des nombres, non pas pour faire servir cette science comme les marchands et les négociants aux ventes et aux achats, mais pour faciliter à l'âme la route qui doit la conduire de la sphère des choses périssables à la contemplation de la vérité et de l'être ». (1)

Si le fondateur de l'idéalisme dans l'antiquité tient en si grande estime les vérités mathématiques, Descartes et

(1) *République*, liv. VII.

Digitized by Google

Pascal, à l'aurore de la philosophie moderne, trouvent également dans l'examen de ces vérités une confirmation de leur foi. Pour Descartes, l'existence de Dieu est sans doute nécessaire pour garantir le caractère immuable et éternel des propositions mathématiques ; mais, inversement, la nature de ces propositions prouve que l'intelligence a une existence propre, indépendante des choses sensibles. De son côté, c'est aux mathématiques que Pascal fait appel pour justifier les mystères religieux. « Il est incroyable, dit-il, que Dieu s'unisse à nous, mais tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être : le nombre infini. Un espace infini égal au fini » (1). Et plus loin : « Il n'y a point de géomètre qui ne croie à l'espace divisible à l'infini, car on ne peut pas plus être géomètre sans ce principe qu'un homme, sans âme ; et cependant personne ne peut comprendre qu'une ligne soit indéfiniment divisée. Il faut l'admettre cependant sans le comprendre, car il serait absurde de supposer qu'une étendue, si petite soit-elle, ne puisse être encore partagée » (2).

C'est également dans les essences mathématiques que Spinoza trouve les fondements et le type de la connaissance. Peu après, au XVIIIe siècle, Kant, le rénovateur de la philosophie moderne, s'appuie pour réfuter le scepticisme de Hume sur la proposition géométrique que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, et l'on sait comment sur cette base il cherche à édifier l'autonomie de la religion et de la morale. Il serait inutile de poursuivre et de montrer par l'histoire de la philosophie l'union étroite du spiritualisme et des mathématiques. De nos jours encore Hermite, le célèbre mathématicien, fut en même temps un esprit très religieux et un chrétien pratiquant. Ce sont enfin les travaux de géomètres et de physiciens tels que Poincaré, Duhem et Picard qui ont ébranlé les dogmes du

(1) PASCAL, *Pensées*, édition Havet, I, p. 189.
(2) *Ibid.*, II, p. 290.

Digitized by Google

monisme matérialiste et ouvert au spiritualisme des voies nouvelles.

Dans leur développement, les sciences naturelles offrent un spectacle très différent. Tant qu'elles traversèrent la phase de sciences purement descriptives, c'est-à-dire durant tout le moyen âge et jusqu'au XVIIIe siècle, elles n'entrèrent pas en conflit avec les dogmes de l'Eglise. Décrire et classer d'après leurs caractères extérieurs les plantes et les animaux n'était pas un travail de nature à ébranler la foi chrétienne. Il en fut tout autrement le jour où les sciences naturelles se constituèrent comme de véritables sciences, grâce aux efforts des Lamarck, Darwin et Haeckel, pour ne citer que les noms les plus connus. Sous cette forme, elles font appel à un nombre restreint de principes et de lois générales qui permettent d'expliquer la genèse et le développement des espèces comme des individus. La dépendance entre le physique et le psychique apparaît alors tellement étroite qu'il semble bien difficile de voir dans la vie mentale autre chose qu'une production de phénomènes chimiques.

Ces conclusions, Lamarck dans sa philosophie les énonce avec une sûreté remarquable à peu près en ces termes : « Les animaux et les plantes les plus rudimentaires sont nés et naissent encore aujourd'hui par génération spontanée, et les espèces, descendues les unes des autres, ne possèdent qu'une fixité relative et temporaire. C'est la diversité des conditions de la vie qui seule influe, en les modifiant, sur l'organisation, la forme générale, les organes de l'animal. La vie n'est qu'un phénomène physique et tous les phénomènes vitaux sont dûs à des causes mécaniques, soit physiques, soit chimiques, ayant leur raison d'être dans la constitution de la matière organique. La volonté n'est en réalité jamais libre et la raison n'est qu'un plus haut degré de développement et de comparaison de jugements. » (1)

(1) LAMARCK, *Philosophie zoologique*, préface de Haeckel.

Digitized by Google

Les recherches modernes faites dans le domaine biologique ont confirmé d'une façon singulière les thèses de Lamarck que nous venons de rappeler.

La paléontologie et l'embryologie fournissent la preuve que l'évolution des êtres vivants est incessante. Les animaux fossiles, en effet, représentent souvent des types intermédiaires entre des espèces aujourd'hui distinctes. L'ancêtre commun des oiseaux et des reptiles possédait, par exemple, des ailes et une dentition. D'autre part, il semble établi par l'embryologie que tout animal, avant d'arriver à l'état adulte, passe par une série de formes, celles-ci étant la répétition des formes ancestrales par lesquelles a passé l'espèce. C'est pourquoi le perroquet actuel possède à l'état embryonnaire des dents qu'il n'a plus à sa naissance. (1)

Mais c'est surtout en déclarant que les phénomènes vitaux sont réductibles à des réactions physiques et chimiques que Lamarck a fait preuve d'une divination géniale.

Au moment où il écrivit son livre, on croyait que la substance des êtres vivants diffère essentiellement de la substance minérale, si bien que l'on avait distingué deux chimies. L'une, la chimie minérale, étudiait les métalloïdes et les métaux ; l'autre, la chimie organique s'occupait des substances provenant, pensait-on, des êtres vivants et qui sans eux n'auraient pu se produire. Mais dès l'année 1828, le chimiste Wöhler, en partant d'éléments purement minéraux, parvint à effectuer la synthèse de l'urée obtenue jusqu'alors par la décomposition de matières organiques. A l'heure actuelle, la synthèse de presque toutes les substances organiques a pu être obtenue de la même façon. (2)

Sur un point spécial, le phénomène de la fécondation semblait échapper à toute explication physico-chimique. Mais en 1899, M. Loeb, de San-Francisco, a montré que

(1) Picard, *La science moderne*, p. 274.
(2) Stéphane Leduc, *Théorie physico-chimique de la vie*, p. 19.

Digitized by Google

l'on pouvait faire évoluer des œufs d'oursins non fécondés jusqu'à des stades avancés et cela simplement en les plongeant dans des solutions salines. Cette expérience répétée par d'autres savants sur différents animaux tendrait à prouver que les effets de la fécondation sont d'ordre purement physique et peuvent être provoqués artificiellement. (1)

La génération spontanée, enfin, dont Lamarck avait affirmé la réalité et que les expériences de Pasteur semblaient avoir à jamais condamnée, est de nouveau en faveur depuis quelques années. L'on entrevoit comment les colloïdes ou corps gélatineux ont pu se former naturellement et donner naissance à la vie ; voici de quelle façon. Un fragment de substance colloïde quelconque, albuminoïde peut-être, dont la synthèse a pu se produire dans des conditions chimiques maintenant disparues, se trouve constitué. Homogène, il ne vit pas, mais par diffusion les liquides ambiants y pénètrent, s'y rassemblent et par là déterminent de petites cavités. La masse est rendue structurée et dès lors, nous le savons par l'étude de corps plus simples, plusieurs phénomènes de la vie élémentaire peuvent apparaître. (2)

En présence de faits semblables, les espérances les plus audacieuses semblent justifiées. L'énergétique, peut-on ajouter, a coordonné les résultats épars et il semble prouvé qu'entre la matière organique et la matière brute il n'y a aucune différence essentielle, mais plutôt des degrés divers de complication mécanique ou chimique. Des expériences curieuses ont été faites dans ce sens. Si l'on prend un fil d'étain et que, suivant un dispositif spécial, on l'excite au moyen d'un courant électrique, ce fragment de métal se comporte comme un muscle. Il se fatigue après avoir subi des excitations répétées, mais après un certain repos, il revient à son état primitif. Sa capacité de réagir peut être anesthésiée ou même anéantie par des poisons comme le cyanure de potas-

(1) Picard, *Ouvr. cité*, p. 267.

(2) Houssay, *Nature et sciences naturelles*, p. 202.

Digitized by Google

sium; mais elle peut être restaurée par l'emploi d'antidotes appropriés. (1)

Si donc aucune barrière n'existe entre matière brute et matière vivante, la conscience, la volonté, l'intelligence ne sont pas des réalités distinctes, ayant leurs lois et leurs fonctions propres. Ce sont des productions mystérieuses sans doute, mais des productions naturelles de la matière. A un arrangement rudimentaire d'atomes correspondent des phénomènes rudimentaires de la conscience et de la volition. Plus le complexus des combinaisons chimiques devient délicat et varié, plus aussi les manifestations de la vie dite spirituelle se montrent riches et paraissent jouir d'une existence autonome.

Ainsi envisagée, la conscience n'est qu'un épiphénomène, c'est-à-dire un phénomène dont l'origine, la durée et la cessation sont liées à d'autres phénomènes. Elle n'a pas une réalité plus objective que n'en a le mirage pour le voyageur égaré dans un désert. Supprimez les différences de densité dans les couches d'air qui s'étendent sur le sable brûlant et l'oasis comme les palmiers disparaissent aussitôt pour faire place à un horizon stérile et uniforme. De même, désorganisez la matière qui constitue l'être vivant et conscient et il ne subsistera plus rien de la vie spirituelle que vous étiez tenté de considérer comme indépendante.

Dira-t-on que certaines croyances, certains sentiments ou certains rites d'ordre religieux impliquent un monde de réalités qui est étranger au monde des phénomènes physiques et naturels? Mais c'est là une illusion, affirment les psychologues de l'école naturaliste, et sans recourir à des causes surnaturelles, il est facile d'en expliquer l'origine et le mécanisme.

Par exemple c'est sur une expérience intime, incommunicable, que nous fondons notre croyance en Dieu ; mais cette expérience, dont la réalité est indéniable, trouve sa justifica-

(1) Houllevigue, *L'évolution des sciences*, p. 251 et suiv.

Digitized by Google

tion dans la nature même de notre vie intérieure. Au point de vue psychique, notre moi se compose d'une vie consciente qui est sans cesse alimentée par une vie inconsciente. Dans certaines circonstances et suivant nos préoccupations, la vie inconsciente projette brusquement dans le moi conscient des idées, des sentiments qui nous paraissent venir ainsi du dehors, et par suite, bien que ces sentiments et ces idées nous appartiennent en propre, nous en rapportons l'origine à une cause distincte de nous et que nous appelons Dieu. Par là s'explique qu'à certains moments nous croyions entendre dans notre conscience la voix d'un être personnel capable d'exaucer nos prières. Nous sommes les victimes de la même illusion que les Anciens lorsqu'ignorant les lois de l'acoustique, ils personnifiaient l'Echo et lui attribuaient une cause distincte de la voix humaine.

On le voit, non seulement les sciences naturelles paraissent être en état d'expliquer par des causes mécaniques le phénomène mystérieux de la vie; mais elles comportent une psychologie qui ne recule devant aucun des problèmes dont le spiritualisme semblait devoir conserver toujours le monopole. Bien plus, cette psychologie paraît à même d'en donner une explication satisfaisante.

Faut-il donc se résigner et ne voir dans la conscience qu'un épiphénomène dû à un concours passager de causes purement physiques. La croyance en des réalités supérieures et transcendantes au monde sensible est-elle une illusion naturelle et du même ordre que le mirage en physique? Le jeu des fonctions physiologiques suffit-il à l'expliquer ?

Nous ne le pensons pas ; car si les postulats exigés par les sciences naturelles constituent des instruments admirables de recherche, on aurait tort, nous semble-t-il, de leur donner une portée absolue qu'ils ne peuvent avoir. Déjà sur le terrain des faits plusieurs observations se concilient difficilement avec l'évolution telle que l'a comprise

Digitized by Google

Lamarck. Chacun a présentes à l'esprit les expériences ingénieuses que l'entomologiste Fabre a faites sur les insectes. L'instinct stupéfiant dont ceux-ci font preuve n'a pu être acquis par tâtonnements et par expériences répétées, car, sous peine de causer l'anéantissement de l'espèce, il devait être infaillible dès son premier exercice. Il y a là une difficulté très réelle que le transformisme n'a pas encore surmontée. Il est également malaisé d'établir par des faits mesurables et autrement qu'à titre d'hypothèse la correspondance rigoureuse entre les phénomènes psychiques et les phénomènes chimiques dont le système nerveux est le siège. Peut-on, par exemple, constater une différence entre l'usure nerveuse qu'exige un calcul géométrique et celle que réclame la composition d'un morceau musical? et sinon, pourquoi ces opérations sont-elles si différentes au point de vue psychique ?

Mais toutes les critiques que l'on pourrait faire dans ce domaine nous semblent incertaines et dénuées de portée véritable. (1) L'hypothèse du transformisme, le postulat que la vie naît, se développe et disparaît moyennant des conditions chimiques et physiques, ont été pour les sciences naturelles d'une fécondité admirable. Seules ces hypothèses leur ont permis de se constituer comme de vraies sciences et d'aboutir aux découvertes qui nous étonnent à juste titre. Les doctrines vitalistes au contraire n'ont donné aucun résultat ; tant qu'elles ont régné sans conteste, elles ont retardé l'éclosion des sciences naturelles et en ont entravé la marche ; il est probable qu'il en sera toujours ainsi.

Les lois posées par Lamarck et ses successeurs paraissent donc indispensables au progrès des sciences naturelles et elles ne sauraient être condamnées au nom d'échecs partiels. Mais, et tout le problème est là, peut-on leur conférer une portée absolue et pour tout dire métaphysique ? Est-il pos-

(1) Tel l'essai tenté par M. Bergson de démontrer expérimentalement l'indépendance de la vie psychique à l'égard du système nerveux.

Digitized by Google

sible en particulier d'expliquer par leur moyen le contenu tout entier de la pensée et la conscience même que nous avons d'être un moi ?

L'existence des sciences mathématiques constitue un problème insoluble si l'on admet que nos idées sont le produit, le reflet pur et simple de l'action du monde extérieur sur nos sens. Il est intéressant sur ce point de voir comment les partisans de la conscience épiphénoménale expliquent l'origine des concepts mathématiques. Les uns, comme le médecin Delbet, nient purement et simplement qu'il y ait là un problème. Opposer les sciences rationnelles aux sciences d'observation, c'est commettre une erreur, car c'est admettre implicitement qu'il existe dans le cerveau humain des principes préexistant à toute expérience. Or l'observation est la base de toute science. L'arithmétique s'est constituée expérimentalement et c'est par des mesures répétées que la vérité des relations géométriques a été assurée. Aucun effort n'arrivera jamais à faire admettre par un esprit non prévenu qu'il y ait le moindre mystère dans cette notion si simple que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre. C'est un fait d'expérience. (1)

M. Le Dantec qui fit jadis d'excellentes études de mathématiques pressent un problème ; mais il l'explique d'une façon curieuse. « Si, dit-il, un caractère fixé franchit les générations et se transmet du père au fils, ce caractère fixé sera chez le fils une qualité innée. Cette qualité doit avoir chez le fils la précision qu'avait chez le père la notion dont elle est issue. Si le père a *cru* voir une ligne droite, le fils *imaginera* une ligne droite absolue » (2).

Cette explication ne satisfera aucun mathématicien de profession. Il demandera tout d'abord comment, à un moment donné de l'histoire, un homme a pu croire qu'il voyait une ligne vraiment droite, un cercle parfaitement rond,

(1) *De la méthode dans les sciences*, p. 202.
(2) Le Dantec, *L'athéisme*, p. 298.

Digitized by Google

alors que dans la nature ces figures sont toujours imparfaites. Il demandera ensuite par quel mystère de simples images ont pu uniquement par l'hérédité se transformer en des notions rigoureuses et précises.

Entre les figures relatives données dans le monde sensible et les figures rigoureuses que crée notre esprit il y a un saut que l'empirisme ne saurait franchir. Que l'expérience ait été indispensable à l'éclosion des vérités mathématiques, personne ne le niera ; mais ce qui semble non moins certain, c'est l'impossibilité de voir dans ces vérités le pur reflet des phénomènes sensibles. « Quelques traits, nous dit Descartes (1), irrégulièrement tracés au crayon suffisent à évoquer l'image d'une personne déjà connue ; mais cette connaissance antérieure est indispensable, car à eux seuls les traits grossiers esquissés par le crayon ne suffiraient pas à produire l'évocation. Il en est de même pour les figures géométriques. Les images sensibles servent seulement à éveiller des idées et des concepts que notre esprit crée ensuite suivant ses lois propres. »

Et que l'on ne dise pas que les concepts mathématiques sont tirés par abstraction pure du monde sensible. Entre ceux-là et des abstractions de ce genre il y a un abîme, car dans l'abstrait, le concret se présente sous une forme imprécise et décolorée ; il perd les caractères individuels qui en faisaient la réalité. Les concepts mathématiques au contraire dépassent par leur rigueur et leur généralité l'expérience qui les a suggérés. Aucune unité matérielle de longueur ne permet par exemple de prouver que dans un carré le côté est incommensurable avec la diagonale. Le mathématicien cependant démontre qu'il en est ainsi. Personne n'a vu un polygone de 10 000 côtés et toutefois les propriétés de celui-ci sont rigoureusement fixées. Il serait facile de multiplier des exemples de ce genre.

Même remarque en ce qui concerne la rigueur des raison-

(1) Descartes, *Réponses aux cinquièmes objections*, p. 373.

Digitized by Google

nements mathématiques. Comme on le sait, les nombres premiers 1, 2, 3, 5, 7, 11, 13, etc., se succèdent suivant une loi qui nous est inconnue ; le mathématicien prouve néanmoins que la suite en est illimitée et cela sans avoir recours à des expériences sur des collections concrètes d'objets ; en effet une vérification de ce genre serait impossible, puisqu'elle exigerait une opération nécessairement inachevée.

Plus on réfléchit au caractère des mathématiques, plus l'œuvre de l'esprit y apparaît comme originale et indépendante du monde sensible. Par exemple, ce qui est l'objet de la géométrie, c'est, selon M. Poincaré, l'étude d'un groupe particulier que nous révèle l'expérience sensible ; « mais le concept général de groupe préexiste dans notre esprit au moins en puissance. Il s'impose à nous non comme forme de notre sensibilité, mais comme forme de notre entendement. » (1)

On serait même tenté d'aller plus loin et de souscrire aux déclarations qu'Hermite (2) faisait à l'un de ses amis : « Je crois que les nombres et les fonctions de l'analyse ne sont pas le produit arbitraire de notre esprit ; je pense qu'ils existent comme réalités spirituelles en dehors de nous avec le même caractère de nécessité que les choses de la réalité objective et que nous les rencontrons et les découvrons comme les physiciens découvrent les phénomènes naturels. »

Ainsi contrairement à ce qu'exigent les postulats des sciences naturelles, les sciences mathématiques tendent à prouver l'existence de réalités indépendantes du monde sensible. Le dernier mot sur l'énigme que posent la vie et l'univers n'est donc pas donné par les réactions chimiques, physiques et mécaniques dont les lois scientifiquement exprimées révèlent l'admirable agencement.

Ces lois, en effet, ne peuvent prétendre à une valeur

(1) H. Poincaré, *Science et hypothèse*, p. 90.
(2) *Correspondance d'Hermite et de Stieltjes*, t. II, p. 398.

Digitized by Google

absolue car, prises en elles-mêmes et réalisées intégralement dans la nature elles apparaissent comme contradictoires les unes aux autres, ainsi que l'ont montré, entre autres, MM. Duhem, Poincaré et Picard.

Tout ce que l'on peut dire, semble-t-il, se résume en ceci : Il y a dans l'univers des relations constantes, dont l'existence suffit aux besoins des sciences physiques et naturelles ; mais d'autre part ces relations constantes ne peuvent être prouvées comme constituant toute la réalité.

Ainsi à côté et derrière le déterminisme implacable des phénomènes matériels, il peut y avoir un ensemble de réalités qui n'en relève pas directement. C'est à cette conviction en particulier que semble devoir conduire l'examen des vérités mathématiques, car celles-ci sont par nature d'un autre ordre que les relations purement phénoménales du monde sensible.

Mais il est possible d'aller plus loin encore. Un monde de vérités spirituelles sans un esprit actif et personnel qui les perçoit, est chose incompréhensible. La notion de personnalité reprend ainsi toute sa valeur et le moi n'est pas nécessairement un épiphénomène, ni une vaine apparence. S'il en est ainsi, les aspirations dont il est doué sont autre chose qu'un simple équivalent de réactions chimiques, et pour les expliquer il n'est pas irrationnel de recourir à un Etre personnel et transcendant au monde sensible. Par suite, l'expérience chrétienne reprend ses droits et peut correspondre à un ordre de réalités profondes et véritables.

ARNOLD REYMOND.

Digitized by Google

REVUE GÉNÉRALE

PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

III. — LA DOCTRINE DE JEAN-JACQUES GOURD

En exposant les idées de J.-J. Gourd dans la série de *Revues générales* qui ont pour objet la philosophie de la religion (1), nous sollicitons l'attention de nos lecteurs en faveur d'un des efforts les plus soutenus et les plus originaux qui aient été faits dans ce domaine.

Né au Fleix en Dordogne, en 1850, Gourd vint étudier la théologie à l'Université de Genève ; après sa thèse de baccalauréat : *L'idéalisme contemporain et la morale,* il publia une thèse de licence sur le sujet suivant : *La foi en Dieu, sa genèse dans l'âme humaine.*

Lorsqu'Amiel dut interrompre son enseignement philosophique, Gourd fut appelé à le remplacer, puis, quand il mourut en 1881, à lui succéder. Tout en étudiant et en exposant dans ses cours la pensée des grands philosophes de tous les temps, le nouveau professeur édifiait une œuvre personnelle, qui parut en 1888 sous ce titre : *Le phénomène, esquisse de philosophie générale ;* ayant cherché à définir les dernières diversités du phénomène, ou, comme il disait aussi, de la conscience, il en vint à ramener toutes choses à deux éléments, irréductibles mais indissolublement liés : l'élément de différence et celui de ressemblance ; au premier il rapportait ce qu'il appelait l'actif,

(1) Voir tome Ier de la Revue (année 1913) : I. Introduction, p. 82-91 ; II. La théorie de M. Harald Höffding, p. 144-165 et p. 218-247, par Henri-L. Miéville.

Digitized by Google

l'instable, l'agréable, le non scientifique, l'absolu, le libre, le fini, tandis qu'il attribuait au second l'inactif, le stable, le non agréable, le scientifique, le causal, le déterminé, l'infini.

Le théologien que son esprit philosophique puissant avait ainsi conduit jusqu'aux suprêmes abstractions discerna, dans les résultats mêmes que nous venons d'indiquer brièvement, comme un point de départ nouveau pour sa pensée religieuse. « Peu à peu, M. Gourd s'aperçut — écrit M. Charles Werner — que le point de vue où il s'était placé lui permettait d'éclairer d'une lumière nouvelle la nature mystérieuse de la religion. Il fut heureux de ce retour aux préoccupations de sa jeunesse, retour qu'il n'avait pas cherché, mais qui s'imposait à lui comme une conséquence nécessaire de sa pensée. Son ardeur au travail s'accrut jusqu'à l'enthousiasme, et, en 1897, il publia dans la *Revue de métaphysique et de morale* trois grands articles qui furent réunis en un volume, paru la même année sous ce titre : *Les trois dialectiques*. » Par ces termes il voulait désigner la science, la morale et la religion qu'il s'efforçait de « justifier en leurs caractères distinctifs »; et, remarquant que la dialectique religieuse est encore la plus méconnue, la plus délaissée, c'est elle surtout qu'il se proposait de bien établir. « Vers la religion » : tel pourrait être, écrivait-il, le titre de cette étude.

Un très bel article, *Le sacrifice*, qu'il fit paraître dans la même revue en 1902, débutait ainsi : « Cette étude pourrait aussi bien s'intituler : à côté de la morale. — A côté de la morale, pour trouver, dans l'ordre pratique même, une place distincte pour la religion. »

Au Congrès international de philosophie dont il présidait le comité d'organisation et qui, en 1904, se réunit à Genève sous la présidence d'honneur d'Ernest Naville, le rapport de J.-J. Gourd avait pour sujet : *La définition de la philosophie;* et c'est *Le caractère distinctif de la religion* qu'il définissait devant les membres du congrès international du christianisme libéral et progressif qui eut lieu l'année suivante dans la même ville. Ainsi, sans se détourner jamais des autres problèmes philosophiques, il continuait à étudier le problème religieux avec prédilection et ferveur ; il semblait qu'il embrassât d'un regard toujours plus synthétique et plus profond les réalités de la vie de l'esprit. A plusieurs reprises il exposa les résultats de

Digitized by Google

sa méditation incessante dans un cours sur la philosophie de la religion ; il travaillait même en vue de sa publication quand, le le 25 mai 1909, la mort l'enleva. Les mains auxquelles il l'avait confié prirent le manuscrit longuement préparé, et, selon le désir qu'il en avait exprimé, le donnèrent au public philosophique sous la forme du livre intitulé *Philosophie de la religion ;* elles y avaient joint, pour le compléter, des fragments de ses écrits antérieurs.

C'est dans ce volume qu'on trouve l'exposition dernière de la pensée religieuse de J.-J. Gourd ; expression dernière, sinon définitive, comme l'indiquent ces phrases émouvantes : « Je songe à plus d'une discussion sur laquelle il serait bon de revenir pour l'approfondir et la nuancer ; à des malentendus probables que j'aimerais dissiper ; et aussi, je l'avoue, à quelques formules que la suite de nos études m'a montrées insuffisantes et que je désirerais retoucher. » (1)

En rendant compte ici de cette pensée qui souvent reste voilée dans des discussions très abstraites et dans des concepts difficiles à saisir, nous qui avons senti avec quel sûr et religieux instinct M. Gourd pratiquait ce précepte de Vinet que « c'est avec religion qu'il faut raisonner sur la religion » et qui savons que c'est à la vie même qu'il vouait son intérêt le plus passionné, notre vœu serait d'évoquer le véritable accent de cette voix que nous avons entendue, et qui s'est tue.

I

PROGRAMME ET MÉTHODE

La religion n'a pas toujours occupé la même place dans la vie des hommes. Lors de la « synthèse primitive et confuse », elle tenait lieu à la fois de science et de philosophie, de morale, d'art, et même de loi sociale. Puis des « disciplines particulières » se formèrent qui limitèrent son territoire ; il faut donc se demander si elles ont usurpé des domaines dont il convien drait de les repousser ; ou si, au contraire, en prenant leur légitime extension, elles ne finiront pas par occuper ceux où la religion continue de vivre.

(1) *Philosophie de la religion*, p. 305.

Digitized by Google

Si la philosophie de la religion établit le droit de la religion à l'existence, il faudra qu'elle détermine sa part d'action dans l'œuvre universelle, et cela avec toute la distinction que notre mentalité scientifique réclame aujourd'hui, pour éviter entre elle et les autres disciplines « un de ces empiètements si funestes à chacune d'elles ». La tendance la plus caractéristique de la philosophie de Gourd pourrait s'exprimer dans cette formule : pas de propriété indivise !

Le domaine de la religion ayant été nettement délimité, on s'attachera à fixer « le processus normal » de l'activité religieuse, par quoi il faut entendre le processus « conforme à la nature de son objet et le plus propre à nous faire avancer vers le but qui lui est assigné ».

La première tâche conduirait donc à une seconde qui serait d'élaborer la doctrine religieuse.

Suivant quelle méthode Gourd y a-t-il travaillé ? S'adresse-t-il à l'histoire, comme plusieurs l'ont fait récemment, entr'autres Sabatier, qui écrit : « J'ai essayé de développer un ensemble de vues liées et progressives, où je voudrais que l'on vît non pas un système, mais l'application ferme et les premiers résultats de la méthode de stricte observation psychologique et historique que je porte depuis des années dans ce genre d'études. » (1) — Il va sans dire qu'on ne peut pas faire abstraction de l'histoire quand on veut parler de la religion, qui se manifeste dans l'histoire. Mais l'histoire seule ne nous conduit pas à la définir ; le domaine religieux n'y est pas nettement découpé ; ce sont plutôt des terrains vagues et mouvants. N'a-t-on pas qualifié de religieuses des choses fort différentes les unes des autres ? L'histoire peut nous montrer comment la religion s'est présentée, mais — le passé ne garantissant pas l'avenir — elle ne nous dit pas si celle-ci conserve son droit à l'existence; du moins elle nous empêche de mettre sous l'ancien nom de « religion » des réalités déterminées tout arbitrairement, *in abstracto*.

De même, la psychologie est appelée à rendre des services à la pensée et à l'action religieuses, soit qu'elle nous renseigne sur les processus psychologiques communs à tous les hommes, soit

(1) Aug. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 5e édition, préface p. 1.

Digitized by Google

qu'elle nous fasse connaître les états d'âme individuels ; mais nous ne devons pas nous attendre, ajoute Gourd, « à y trouver des lumières sur ce qui constitue le domaine de la religion ».

Aussi est-ce à la philosophie qu'il demandera ses décisions. La philosophie est une science qui possède un caractère d'universalité, c'est-à-dire un objet propre universel. Cet universel, on peut le trouver dans les trois catégories qu'il distingue irréductiblement et à l'aide desquelles nous pouvons penser toutes choses : celle de réalité, celle de fonction, celle de valeur.

Sans pouvoir exposer en détail toutes les théories philosophiques de J.-J. Gourd (1), indiquons brièvement sa classification générale.

1° La métaphysique a pour objet la réalité, « c'est-à-dire l'être fixé, achevé, même quand on le dit en devenir ; et l'être étalé, s'offrant à l'analyse, à la comparaison, aux rapports, même quand on le dit concentré. De la sorte, la matière n'est pas son synonyme. Cependant, il lui correspond. » (2)

2° La fonction, c'est-à-dire l'être qui est tout action, tout création, correspond à l'esprit ; c'est cela même par quoi la réalité existe : « l'esprit est en toutes choses et toutes choses sont en lui » aimait à dire M. Gourd dans la première leçon qu'il consacrait à ces distinctions ; et cette fonction, condition universelle de la réalité, appartient à la métapsychique, ou psychologie philosophique qu'il convient de ne pas assimiler avec la psychologie empirique ; celle-ci n'étudie que les faits de conscience individuels.

3° Enfin la canonique. On trouvera également l'objet universel dans la catégorie de la valeur, si l'on peut poser une valeur universelle, à savoir un but par rapport auquel tous les autres buts ne soient que des moyens. Or cette valeur existe ; nous la posons librement, ou plutôt librement nous l'agréons ; elle marque un but vers lequel nous pouvons tendre, et sans nous jamais arrêter, et tendre de toutes nos facultés et pour chacun d'elles : c'est *l'agrandissement de l'Esprit*. « L'esprit, en effet, est une fonction multiple. A chacune de ses particularités (intel-

(1) On trouvera un brillant résumé de l'œuvre du professeur de Genève dans la leçon d'ouverture de son successeur, M. Charles Werner : *La philosophie de Jean-Jacques Gourd*. Genève, Georg, 1910.

(2) *Philosophie de la religion*, p. 16, 17.

Digitized by Google

ligence, sentiment, volonté, esprit collectif) peut correspondre une action spéciale. L'agrandissement de l'Esprit peut se trouver dans la recherche scientifique, non moins que dans la recherche esthétique, dans la recherche morale, dans la recherche sociale et dans la recherche religieuse. Bref, ce but est assez haut placé pour être universellement régulateur. » (1) Mais l'esprit s'agrandira de deux manières, soit en extension, soit en intensité. Toute la suite de cette étude montrera la persistance de ce dualisme, et quel parti Gourd en tire dans sa philosophie de la religion.

Celle-ci ne fait partie ni de la métaphysique, ni de la métapsychique, mais bien de la canonique, au même titre que la philosophie de la science, de la morale, de l'art, de la société.

Agrandir l'esprit — si telle est la voie qui s'ouvre, c'est la « conscience primitive » (2) qui, d'après Gourd, en est le point de départ. Sans critiquer cette notion, disons qu'elle contient apparemment des sensations confuses et sans ordre, des perceptions non liées, des idées éparses, des instincts, des velléités, des volitions non dirigées, des ébauches de sentiments. Sans doute quelques privilégiés y trouvent « ces hypothèses fécondes, ces inspirations grandioses, ces originales impulsions qui marquent dans l'histoire de la pensée ». Peut-être conviendrait-il d'ajouter que la conscience que Gourd appelle primitive possède déjà des systèmes d'idées, des groupes de sentiments, et qu'elle forme des séries d'actes réellement solidaires. Quoi qu'il en soit, si riche que puisse être la conscience primitive, sa richesse n'est que pauvreté, son étendue n'est qu'exiguité, son ordre que désordre ; nous nous y sentons mal et à l'étroit. Nous voudrions travailler à l'élargir et à l'approfondir.

II

SCIENCE ET RELIGION

C'est parce que la connaissance « avant la science » nous est trop étroitement mesurée que nous avons recours à la dialectique théorique (science). Mais si c'est par elle que nous cherchons à

(1) *Philosophie de la religion*, p. 31.

(2) Sur la « conscience primitive », voir Gourd, *Les trois dialectiques*, pages 5, 8, 9 16, 109, et *Philosophie de la religion*, p. 298.

Digitized by Google

saisir ce qui est, elle ne nous permet pas de le prendre dans toute son intégralité. En effet son processus la conduit à lier nos états de conscience « quand ils se ressemblent » et « par où ils se ressemblent » ; qu'est-ce dire sinon qu'elle élimine des faits les éléments qui les différencient ; elle parvient ainsi à assembler les semblables en mettant en ordre les éléments qu'elle retient ; pour employer l'expression de Gourd : elle coordonne. Le savant forme des groupes dans lesquels l'esprit se meut aisément, des séries qui lui permettent « de passer rapidement d'un terme à l'autre, de se répandre facilement en tout sens ».

Au reste, la dialectique théorique s'élève de degré en degré à des points de vue nouveaux ; si chacun est légitime à son moment, elle est progressive.

Ainsi, d'une part, quand il s'agit pour l'esprit de marquer son rapport avec la réalité, il débute par le dogmatisme, qui s'attache à la notion de réalité extérieure ; puis il traverse le criticisme, qui continue à affirmer le dehors, mais qui ne s'avance pas dans la réalité au delà des idées qu'il en a ou des phénomènes qui la remplacent ; enfin, il aboutit au phénoménisme pour lequel tout se réduit en états de conscience.

D'autre part, quand l'esprit cherche à saisir la réalité en elle-même, voici les étapes qu'il parcourt. Ce sont les expériences concrètes, prises dans leur pure immédiateté, que Gourd assigne à la science comme ses premiers objets de coordination ; elle doit commencer par les localiser dans l'espace et dans le temps, et les séries qu'elle forme ainsi ont des termes encore vagues et lâches ; elle les relie plus étroitement par les chaînes causales ; quand elle les réunit « autour de » et au moyen de l'idée de substance, les groupes qu'elle constitue gagnent en durée et en stabilité ; puis la pensée élabore les idées générales. Elle progresse en abstraction quand elle n'introduit dans ses coordinations que les seules qualités des choses, ou les seules relations mathématiques.

Nous l'avons dit, la science ne réussit pas à s'emparer de toute la réalité pour la faire entrer dans ses cadres. Sans retourner au point de départ, où les faits seraient « en soi », c'est-à-dire n'auraient pas même encore subi les élaborations

Digitized by Google

qui les localisent dans l'espace et les situent dans le temps, on peut montrer, pense Gourd, que tout le long de ses processus un élément de la réalité échappe à la science : ainsi quand nous lions effet et cause, il y a dans chacun des deux faits quelque chose qui reste irréductible. Supposons maintenant que, nous élevant aux suprêmes unifications du panthéisme le plus hardi, nous parlions de la substance universelle « où viennent s'absorber tous les groupes, tous les êtres, toutes les substances », que faisons-nous ? Nous parlons de cette unité mais nous ne pourrons jamais en faire proprement l'objet d'une pensée. Sans aborder la question des rapports du réel avec les mathématiques, si nous nous bornons, avec Gourd, à examiner la série des nombres en elle-même, nous pouvons, comme lui, citer ce passage qu'il emprunte à M. Liard : « De 1 à 2, il existe un intervalle qui ne peut être comblé ; jamais la série $^1/_2 + ^1/_4 + ^1/_8 + ^1/_{16}$, si loin qu'on la prolonge, ne reliera 1 à 2 sans lacune... et même, il est vrai de dire que cette chaîne, en apparence continue, de quantités régulièrement décroissantes, renferme une infinité d'autres intervalles de plus en plus petits, mais qui ne sont jamais nuls. $^1/_4$ ne peut pas plus être relié à $^1/_2$ par une série continue que 1 à 2. » Et Gourd ajoute : « N'y a-t-il pas là de quoi briser à jamais la continuité de la pensée, et semer les incoordonnés à l'infini ? » (1)

On le voit, quel que soit le chemin qu'elle a suivi, la science arrive en un lieu où elle se heurte à de l'incoordonnable ; elle franchirait peut-être l'obstacle ou le renverserait si elle se trouvait arrêtée par de l'incoordonné, mais il n'en est rien ; l'obstacle est là qui demeurera car il est un élément même de la réalité. Autrement dit, la science vise à identifier les uns avec les autres les éléments qu'elle saisit ; et elle ne peut viser à les identifier que parce qu'ils ne sont pas identiques : « par son caractère fondamental, la coordination suppose la persistance de l'incoordonnable. Sans lui, ses catégories, ses cadres, tous ses arrangements, n'auraient plus de raison d'être ». (2)

Qu'est donc cet incoordonnable dont Gourd affirme qu'il subsiste malgré tous les efforts de la science ? — En parlerons-

(1) *Philosophie de la religion*, p. 68.
(2) *Ibid.*, p. 70.

Digitized by Google

nous comme du hasard ? Non ; comme parler de hasard c'est invoquer une pure absence de causalité, on caractériserait l'incoordonnable d'une manière strictement négative. — Dirons-nous que c'est le miracle ? Non plus, car le miracle est conçu comme ce qui opère contre la loi, ce qui anéantit momentanément la coordination. — L'assimilerons-nous à l'inconnaissable et penserons-nous dès lors que l'incoordonnable échappe à toute connaissance ? Pas davantage ; en effet si l'incoordonnable est rebelle à la science, il n'en pénètre pas moins de toute son intensité dans l'intelligence humaine. Gourd, qui veut n'accueillir que ce qui est donné dans l'expérience, ne croit pas, en parlant d'incoordonnable, avoir introduit autre chose qu'un des deux éléments irréductibles, mais donnés, de la réalité.

Comment saisir cet élément ? — Voici quelques-unes des déclarations de Gourd. Il s'agit, par exemple, de penser un événement, un fait en tant qu'« indépendant de ses antécédents », de le penser en lui-même, « positivement » ; l'incoordonnable est « un objet saisi en lui-même, sans série, sans cause » ; tandis que la science esquive le face à face, l'autre connaissance le recherche.

Mais cette connaissance ainsi caractérisée et obtenue, peut-elle être intégrée dans la religion ? Rappelle-t-elle quelques-uns des traits importants de la religion que nous trouvons dans le passé, et, par conséquent, est-il possible de faire un « raccordement » entre la religion et la discipline de l'incoordonnable ?

Si nous cherchons l'« essentiel permanent » de la connaissance religieuse, nous pouvons dire que c'est le surnaturel ; nous le trouvons d'abord dans le mystère, que Spencer a justement appelé « l'élément vital de toutes les religions » ; il tient une grande place dans les doctrines, les cérémonies, les institutions du christianisme, lequel, déclare Gourd, « *nous intéresse particulièrement* ». C'est à ce mystérieux incoordonnable que nous ramenons toutes les impulsions spontanées, toutes les émotions originales, qui marquent dans l'histoire de l'esprit. « Nous y rattachons surtout l'initiative générale qui est à son point de départ, ce que nous pouvons nommer, avec la théologie chrétienne, notre appel, notre vocation d'homme. » (1) En même

(1) *Philosophie de la religion*, p. 89.

Digitized by Google

temps que nous nous sentons dépendants du monde régi par la loi, l'uniformité, la stabilité, l'incoordonnable éveille et alimente en nous le sentiment d'espérance qui nous habitue à la considération des apparitions et des destructions imprévues, à l'idée du nouveau, du recours toujours possible. Sans doute, pour conserver à l'imprévisible sa vraie notion, il ne faut pas le considérer comme devant nécessairement être heureux ; néanmoins la pensée de l'imprévisible doit nous tenir sans cesse en éveil. « *Sursum corda!* A l'heure même des plus grands revers, des plus noires tristesses, espère toujours de l'humanité, de ta nation, de ta cause, de toi-même : la partie n'est jamais perdue, le dernier mot n'est jamais dit. » (1)

III

MORALE ET RELIGION

La science et la réaction en face de ce qui la dépasse n'absorbent pas tout l'homme ; à côté de l'effort qui consiste à prendre connaissance de ce qui est, celui-ci fait l'effort de vouloir ce qui doit être : c'est l'objet de la morale que Gourd définit : « la poursuite individuelle d'un but volontaire ». Comme la science, la morale est dominée par la considération d'une valeur à réaliser; cette valeur, c'est l'agrandissement de la volonté même. Il ne peut plus s'agir, comme dans l'activité théorique, « d'accumuler le plus grand nombre possible de termes à un moment donné » ; on ne parviendrait pas à effectuer simultanément plusieurs volitions, ni même deux ; mais si les actes de volonté ne peuvent que se succéder, encore importe-t-il qu'ils le fassent « sans interruption, sans lacune ». C'est ainsi que l'esprit, qui pourrait ne vouloir que rarement, avec intermittence, sort agrandi de la dialectique morale. Les termes que la morale crée par cela même qu'elle les coordonne sont solidaires. Mais en prenant comme matière de volonté des objets différents, on obtient des solidarités plus ou moins fortes et profondes. C'est ainsi que, selon Gourd, la solidarité la plus faible unit les termes que la morale du plaisir nous fait rechercher ; elle se borne à associer plaisirs à plaisirs. Si, au lieu de nous attacher

(1) *Philosophie de la religion*, p. 92.

Digitized by Google

aux plaisirs, nous voulons ce qui les conditionne, c'est-à-dire le bien, une solidarité plus forte unit nos actes. Enfin, quand nous en venons à pratiquer la morale de l'obligation, qui nous commande d'obéir au devoir, d'agir par bonne volonté, la solidarité de nos actes est encore affermie. Ainsi en va-t-il pour les actions.

Quant à l'agent moral, il s'agit pour lui d'obtenir « qu'après avoir accepté le but résultant de la coordination objective, il ne change pas de désir, qu'il garde les mêmes dispositions, qu'il donne les mêmes assentiments au travers des circonstances les plus différentes. » (1) Il lui est facile de vouloir les plaisirs ; la recherche du bien, condition d'un plaisir futur, lointain, voire incertain, lui coûte un effort ; enfin, sa volonté a plus de peine à acquiescer à la loi pour la loi. Les morales seront d'autant plus avancées qu'elles témoigneront d'un plus vif souci de la « règle précise et fixe ». Le devoir est bien une « consigne toute militaire », encore qu'on ait reproché à Kant de l'avoir présenté comme telle ; il importe que le sujet n'hésite pas. En outre, il est nécessaire de faire une sorte de tableau des devoirs ; en effet, il faut fournir au sujet les prescriptions spéciales qu'on tire des maximes universelles. Enfin, la morale s'efforcera de conférer de l'autorité à la loi et d'inspirer à l'homme du respect pour elle, le « respect » dont Kant a parlé ; il suffira d'ailleurs pour cela de lui rappeler l'« acte libre » par lequel il a « adhéré en principe à l'œuvre de moralité », sans recourir à des explications transcendantales. La morale fera bien de joindre à ce sentiment du respect « une obligation purement subjective, issue de la volonté même de l'agent, une sorte d'engagement solennel, de serment de fidélité, un acquiescement anticipé à tout ce que la loi propose, de telle façon que nous soyons liés une fois pour toutes et que, à l'éveil du moindre désir contraire à la loi, à la moindre velléité de discussion critique qui viendrait nous détourner de l'action, nous nous sentions sous le coup d'un « tu dois » décisif, irrésistible. » (2)

L'activité morale a-t-elle mis en exercice et en œuvre toute la volonté de l'individu ? Si elle l'a fait, aucune des manifestations du vouloir ne se produit en dehors d'elle ; il faudra donc rom-

(1) *Ibid.*, p. 104.
(2) *Ibid.*, p. 108-109.

Digitized by Google

pre les liens que la tradition a établis entre la morale et la religion. Le faudra-t-il vraiment ?

Gourd va montrer que l'activité pratique ne s'épuise pas entièrement dans l'accomplissement de la loi telle qu'il l'a formulée ; à côté d'elle, en opposition avec elle, se dresse ce qu'il appelle le sacrifice. (1) Celui-ci s'en distingue par son intensité tout d'abord ; il faut qu'il coûte, qu'il coûte beaucoup ; l'extrême force de volonté qu'il fait déployer, il ne faut pas l'oublier, parfois s'anéantit brusquement dans la mort : au moment où l'on croit qu'un sacrifice inaugure toute une série d'actes, la volonté culmine et presque simultanément s'abîme. — Si exigeante que soit la loi morale, jamais elle ne réclame de nous le plus grand effort que nous puissions concevoir ou accomplir ; c'est ainsi, par exemple, qu'elle « ne nous dit point : « tu te feras tuer à la bataille, tu t'inoculeras cette terrible maladie », mais : « tu iras de l'avant, pour accomplir ton œuvre, quoi qu'il t'en coûte, dusses-tu y périr ! » Et il y a toujours une chance pour que cette fin soit évitée. » (2) Or le sacrifice est l'acceptation de la mort aussi bien que du danger.

C'est encore par son but que le sacrifice se distingue de la loi morale. Recherches scientifiques, émotions artistiques ou fatigues de l'altruisme, voilà des biens excellents qui surpassent en valeur la santé ; mais comme celle-ci est la condition de ceux-là, elle est un bien plus urgent. On peut dire que l'ordre des degrés d'urgence est à peu près inverse de celui des degrés d'excellence. Or voici : tandis que la loi morale nous prescrirait la poursuite du bien le plus urgent, le sacrifice veut réaliser au contraire le plus excellent. « Ainsi, au lieu de renoncer à la science ou à l'art en faveur de la santé, on renonce à la santé en faveur de l'art ou de la science. Et qu'arrive-t-il ? C'est que privés de ce bien élémentaire, nous manquons de force pour l'acquisition des autres biens et pour la prolongation de ceux-là même auxquels nous l'avons sacrifié. » Ou bien, au lieu de maintenir notre dignité et notre droit en face d'une injustice

(1) Voir Gourd, *Le sacrifice*, dans la Revue de métaphysique et de morale, mars 1902, p. 131-163 ; et *Philosophie de la religion*, première partie, le chapitre II intitulé : L'incoordonnable pratique.

(2) *Philosophie de la religion*, p. 111.

Digitized by Google

ou d'une injure nous accomplissons le sacrifice absolu du pardon qui « s'enveloppe de silence et d'amour » ; remarquez-le, ce pardon même peut nous diminuer aux yeux des autres, compromettre ou ruiner notre puissance sociale ; il va parfois jusqu'à nous empêcher d'accomplir de nouveaux actes d'amour. Ne doit-on pas dire que le sacrifice est « l'irrationnel dans la vie pratique » ?

En outre, le sacrifice ne saurait qu'être exceptionnel et imprévisible ; s'il devenait habituel, ou simplement fréquent, il serait un agent de désorganisation ; comment prévoir que le contemplatif se fera tout à coup homme d'action, ou que le délicat, l'homme habitué à la déférence d'autrui, affrontera « une foule grossière qui l'insulte et le raille » ? L'acte du sacrifice surprend ; on l'admire. — Enfin, surgissant des profondeurs insondables de notre être, il se recommande à nous par une « sollicitation pure », tandis que la loi nous commande en vertu d'une « obligation » ; il est la plus haute expression de notre personnalité, un acte de pure liberté. (1) Ne le confondez pas avec le mal — qui est un affaissement de la volonté — lui qui en est l'exaltation.

On le voit, Gourd oppose de toutes manières l'acte accompli selon la loi morale et le sacrifice ou hors la loi. Mais, si différents qu'il les estime, il affirme qu'ils peuvent non seulement coexister, mais encore s'entr'aider. L'homme qui s'est élevé jusqu'au sacrifice bénéficie, sous certaines conditions, de cet effort lorsqu'il en revient à pratiquer la loi ; inversement, celui qui accomplit fidèlement et résolument la loi trouve, dans l'accroissement de volonté qui en résulte, le courage de se sacrifier.

Néanmoins le sacrifice reste à côté de la morale, il n'y pénètre pas. Appartiendrait-il à cet autre ordre de valeurs qu'est la religion ? — Disons que nos souvenirs du christianisme primitif nous autorisent à répondre affirmativement. « Qui, plus que le fondateur du christianisme, a paru agir en pleine spontanéité, et a pris à tâche de déconcerter les formalistes, les mé-

(1) Comment Gourd distingue-t-il la « sollicitation pure » de l'« obligation » dans une conscience qui s'oblige librement ? En quoi l'autonomie d'un sujet considéré toujours comme libre varierait-elle selon les degrés d'excellence de ses actes ? Sur la notion de liberté, voir entr'autres *Philosophie de la religion*, p. 20, 21, 89, 90, 150, 309.

Digitized by Google

thodiques ? Qui, plus que lui, a semblé faire bon marché de la loi, et se mettre en opposition, non seulement avec telle société particulière, mais avec toute société régulièrement constituée ? Essayez de faire de la prédication chrétienne une loi, une loi au sens rigoureux du mot, et vous n'y réussirez qu'en la dénaturant. Vous aurez beau expliquer, commenter, — on sait avec quelle ingéniosité ce travail a été déjà fait par les théologiens — par exemple, les recommandations de ne pas résister au méchant, de tendre la joue à l'injure, de vendre ses biens et de les donner aux pauvres, ainsi que certaines paraboles, comme celle de l'enfant prodigue ; ou bien vous en atténuerez l'esprit et la force, ou bien vous devrez finalement les laisser en dehors de la morale, de la morale sociale aussi bien que de la morale individuelle. Quant aux actes de Jésus, à l'acte final surtout, le sacrifice de sa vie, l'apôtre Paul l'a lui-même qualifié, avec sa véhémence accoutumée, mais avec la plus grande profondeur : au point de vue de la « sagesse humaine », c'est la « folie de la croix ». Or la loi morale est tout le contraire d'une folie » (1)

Le sacrifice appartient encore à la religion parce qu'il nous assure ce que l'on a appelé, dans la tradition, le pardon divin. Gourd ne prétend pas poser la grave question du pardon dans les mêmes termes que ceux qui ont parlé d'un châtiment terrible, infini même, qui frapperait après la mort l'homme qui aura transgressé la loi morale. Il n'en va pas moins que quand nous souffrons — d'une souffrance parfois tragique — de découvrir en nous une infidélité foncière (« mal radical » de Kant, « péché originel »), nous avons besoin de miséricorde, de grâce, de pardon ; et précisément, des moments où, par les pentes abruptes, nous nous sommes élevés jusqu'au sacrifice, où nous avons respiré « l'air âpre des sommets », et si bref qu'ait été notre séjour au faîte du monde moral, « nous rapportons l'assurance qu'il y a un monde où il n'est question ni de plus ni de moins, ni de continuité, ni de durée, où l'on échappe à la solidarité du présent avec le passé et l'avenir ; et cette assurance, nous suivant à travers les vicissitudes de notre route, en face même de la règle à laquelle nous devons ordinairement nous sentir étroitement unis, prolonge le pardon, non pas sans doute avec ses

(1) *Philosophie de la religion*, p. 134-135.

Digitized by Google

joies fortes, avec ses décisives transfigurations, de façon cependant à maintenir la sérénité de notre vie. » (1)

IV

ART ET RELIGION

Si l'élément affectif, le plus profond de la nature humaine, se trouve à l'origine de la connaissance et de l'activité pratique, on peut néanmoins le considérer en lui-même, lui réserver un domaine propre, distinct de ceux de la pensée et de la volonté, par conséquent de la science et de la morale. C'est cet élément que la dialectique esthétique met en œuvre.

On le sait, certains hommes affirment qu'ils méprisent le plaisir esthétique ; peut-être le font-ils moins qu'ils ne le croient ; en tous cas, se déclarer hostile ou rester indifférent à l'art, c'est appauvrir la vie, car le plaisir esthétique a une valeur incontestable. C'est peut-être le lieu de dire comme Platon : « Quand on est à la recherche des belles choses, tout ce qu'on souffre pour elles est beau. » N'est-ce pas la dignité de l'homme de répondre à tous les appels de l'esprit ; pourquoi ne pas écouter celui de la beauté ?

Qu'en est-il des rapports de l'art et de la religion ? — Il est indéniable qu'on trouve de nombreux éléments esthétiques dans les cérémonies et les rites des différents cultes, dans les récits légendaires et dans les mythes. Si, depuis que l'art s'est constitué un domaine indépendant, la religion lui a parfois résisté, souvent elle s'est servie de lui, et lui a demandé « un moyen d'instruction pour les illettrés, des émotions pour les autres, un attrait pour tous ».

Ces constatations ne sauraient suffire à fonder la participation de la religion à l'activité esthétique. Suivant la méthode qui inspire et dirige toute sa recherche, Gourd devait établir d'abord qu'il existe une forme d'activité esthétique qui étend, agrandit la conscience en coordonnant les plaisirs, puis montrer que cette coordination laisse échapper de l'incoordonnable, avant d'examiner si cet incoordonnable est attribuable à la religion.

Bien que l'art ait certaines analogies, d'une part, avec la

(1) *Ibid.*, p. 140.

Digitized by Google

science, et d'autre part avec la morale, il se distingue d'elles en ce qu'il s'attache à conserver dans leur intégralité les termes qu'il coordonne ; il sauvegarde leurs éléments différentiels, qui sont des éléments d'activité, c'est-à-dire auxquels est inhérent le plaisir. Au lieu d'ouvrir des séries illimitées, les coordinations esthétiques se font en quelque sorte « circulairement » ; elles cherchent à joindre en des proportions harmonieuses les parties et l'ensemble ; elles composent des œuvres finies, sinon parfaites. Aussi, « tandis que l'œuvre scientifique peut se figurer par un arbre à branches illimitées, se prolongeant dans toutes les directions, l'œuvre d'art se figure par des fruits achevés, qui tombent une fois mûrs, qu'aucun autre ne continue, qu'aucun autre n'a commencés. » (1)

Si le plaisir esthétique est dans la mesure, dans les justes proportions, dans l'harmonie, il arrive qu'un autre plaisir, inattendu, âpre, violent, par moments nous bouleverse ; ce n'est pas le beau que nous contemplons, c'est le sublime qui nous subjugue. A vrai dire, il faut pour en être émus, que nous commencions par être en pleine beauté « et qu'un contraste fourni soit par un relief d'individualité, soit par un spectacle rare, extraordinaire, soit par la suggestion de quelque chose de très difficile, de gigantesque, de hardi, de vaillamment paradoxal, vienne pour un moment nous soulever plus haut encore ». (2) Qu'on pense à l'océan, aux hautes montagnes, aux vastes plaines, à l'ouragan, au sombre hiver, au ciel étoilé, qu'on pense à la marche tragique des événements, aux sacrifices collectifs, à l'apparition des grands hommes... Certains de nos arts ont peine à réaliser le sublime ; d'autres, par exemple la musique et la poésie réunies, réussissent à nous donner cette secousse sacrée.

La tradition religieuse n'a pas banni cette réaction exceptionnelle qui nous émeut jusqu'aux entrailles, elle l'a accueillie et l'a favorisée ; ou bien Hegel a-t-il eu tort de dire que l'hébraïsme est la religion du sublime ? Non certes : le sublime pénètre toute la poésie et la théologie hébraïques ; si l'on en cherche une preuve, qu'on lise cette page de Gourd : « Le récit de la création du monde, notamment de la création du monde « ex nihilo », dépasse tout ce qu'on a pu concevoir en fait de gran-

(1) *Philosophie de la religion*, p. 167.
(2) *Ibid.*, p. 177.

Digitized by Google

dioses incoordinations. Aussi n'est-il pas né en Grèce, sur la terre de beauté. Ecoutez : « Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre... » Par ces seuls mots, l'esprit se trouve jeté en plein infini, dans un éternel passé, et voici cet infini se rompt, et de cette éternité surgit sans préparation, sans motif rationnel, sans raison intelligible, un commencement qui est un acte créateur. Ecoutez encore : « Il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme... Dieu dit : Que la lumière soit ! et la lumière fut. » Quel contraste ! Et quel contraste ascendant ! Ainsi de suite, jusqu'à ces prodigieuses paroles qui ferment le tableau : « Ainsi furent achevés les cieux et la terre... Et Dieu se reposa au septième jour. » Contemplez maintenant la majesté, la simplicité, l'ordre de cet acte de désordre : n'est-ce pas une coordination digne de cette incoordination ? N'est-ce pas le véritable point de départ de beauté que réclame un tel sublime ? » (1) Et ce n'est pas seulement l'Ancien Testament qui nous met face à face avec le sublime ; celui-ci nous saisit encore dans la doctrine de la révélation chrétienne : « des cieux s'entr'ouvrent pour donner à l'esprit incertain et troublé de l'homme les lumières qui éclaireront sa marche » ; et la doctrine de la rédemption chrétienne ne nous montre-t-elle pas « des cieux en travail pour nous sauver de l'éternelle condamnation que le péché a amenée sur l'humanité coupable. » — Enfin le sentiment de l'adoration n'est-il pas un « élan à la rencontre du sublime » ?

V

SOCIÉTÉ ET RELIGION

Par les coordinations scientifiques, morales, et esthétiques l'esprit s'est constamment agrandi ; mais s'il a sans cesse reculé ses limites, il ne les a jamais franchies. En effet nous avons pu ignorer jusqu'à l'existence d'autres « moi », — et bien que la recherche de la vérité, la pratique du bien, et l'amour du beau nous aient habitués à une certaine « dépersonnalisation », à un « désintéressement de notre intérêt », nous avons tout rapporté à nous-mêmes, sans nous être jamais mis à la place d'autrui. Or la vie sociale amène tout individu à envisager ses semblables

(1) *Philosophie de la religion*, p. 182.

Digitized by Google

et la collectivité humaine par rapport non plus à lui-même, mais à eux. Il s'agit maintenant de donner au bien d'autrui une valeur propre et distincte, et, plus généralement, de considérer l'humanité « objectivement, indépendamment de tout intérêt individuel, comme s'il n'y avait rien à en attendre, à en craindre ou à en espérer, pour nous-mêmes ou pour les autres. »

Une nouvelle réaction s'impose qui aura pour objet la société ; selon Gourd, celle-ci n'est pas, comme on le soutient parfois, un organisme véritable, un être vivant ; postulant l'existence de consciences fermées et multiples, il la définit une « coordination des esprits individuels envisagés comme nous l'avons déjà dit, comme autant de consciences capables des mêmes fonctions et des mêmes coordinations que celles d'où nous sommes partis ». (1)

Si la forme sociale est toujours coordination, les objets ou termes coordonnés varient. — Ainsi la coordination peut réunir les individus tels qu'elle les trouve dans leur vie concrète, avec tous leurs caractères, et en vertu de la seule similarité que leur confère la communauté de leur origine, de leur situation géographique ou de leurs intérêts : elle forme la famille, la cité, la nation. — Ou bien la société se constituera dans l'abstrait en créant les sociétés commerciales, savantes, philanthropiques, artistiques, morales et religieuses, les partis politiques, auxquels les individus adhèrent, non pas de toute leur personne, mais seulement en vertu de certains de leurs caractères et facultés, et en vue de certaines activités, les mêmes pour tous.

Dans tous les cas, il est bon, utile, nécessaire que nous collaborions à l'œuvre sociale, et cependant ne sentons-nous pas que sous toutes ses formes la société exerce une pression qui risque d'écraser l'élément irréductible de chacun de ses membres : on obéit aux lois injustes, on participe aux amours et aux haines communes, on accepte plus ou moins complètement l'opinion publique.

Dès lors la coordination sociale ne doit-elle pas, elle aussi, avoir un contre-poids ? N'est-il pas urgent de lutter, dans certains cas, contre la pression de la force sociale ? Songez à tous les colonisateurs, aux aventuriers, « qui, après tout,

(1) *Philosophie de la religion*, p. 195.

Digitized by Google

ont rendu de grands services à la société », aux réformateurs, aux génies artistiques, moraux, religieux... aux petites nations qui renoncent à tout plutôt que de perdre leur indépendance. « Redresser la tête, se refuser à toute concession, remonter le courant, tourner son aile contre le vent, se poser en pleine solitude théorique ou pratique, apporter le malaise et l'inquiétude dans la société, et le savoir, le vouloir, s'en réjouir, bref prendre une attitude de révolutionnaire, d'intention ou de fait, de pensée ou d'action : cela aussi c'est bon, c'est humain dans le sens élevé du mot, cela aussi c'est digne de louange. » (1) Si ce n'est pas dans la logique de l'ordre social, c'est dans celle de l'incoordination sociale qui doit lui faire contre-poids.

Il faut que l'élément d'incoordination soit intense. Tel n'est pas le cas dans l'individualisme des égoïstes, des jouisseurs. « Il n'y a que des actes d'une haute vaillance, des pensées d'une haute originalité, qui puissent justifier le hors la loi. » La discipline de l'incoordonnable ne doit pas être anti-sociale mais s'exercer seulement hors de la société ; il importe que l'incoordonnable ne nous place ni au-dessous de la société, ni contre elle, mais au-dessus ; et si la société est troublée par son apparition, elle n'en éprouvera pas moins un bienfait qui demeurera. Et — c'est ici le point capital — quelque résistance qu'on lui oppose le plus souvent, cet incoordonnable est de nature à pénétrer la religion. Les initiateurs des religions ne l'ont-ils pas accueilli ? Le christianisme des origines ne nous fait-il pas entendre « d'ardentes paroles qui auraient dû remuer l'âme prudente et réfléchie des théologiens de tous les âges, par exemple celle que l'apôtre Paul a prononcée : « Là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté » ; c'est que la vie du Christ, sans être anti-sociale est plus qu'aucune autre une vie d'insurrection contre toutes les tyrannies de la société. Voulons-nous donc être disciples du Christ, attachons-nous à son esprit d'indépendance sociale, qui n'excluait pas l'esprit de soumission, mais caractérisait éminemment sa conduite. Comme lui, nous essayerons de recueillir, soit dans les individus, soit dans les différents groupes sociaux qui font partie d'une société plus grande, les éléments incoordonnables qui forment la partie la plus active de l'activité

(1) *Ibid.*, p. 214, 215.

Digitized by Google

humaine ; nous tâcherons de la faire passer dans notre vie, toujours plus assurés, toujours plus intenses, et ce sera là la part de la religion dans le domaine social, part de grande valeur bien qu'exceptionnelle. » (1)

L'a-t-on assez remarqué, le cœur humain a la capacité d'aimer de deux amours : il aime les autres pour lui-même, relativement à lui-même, il les aime aussi pour eux-mêmes, par eux-mêmes, relativement à eux-mêmes, dans leur indépendance et leur quant-à-soi. Le premier amour — la sympathie — suscite les églises, les sectes, les associations qui groupent et unissent des individus de même tournure d'esprit, de même activité pratique ; le second — l'amour proprement religieux, — crée la société « qui est constitutive de la religion ». Celle-ci, visant l'incoordination ne saurait se contenter de souffrir la liberté, de tolérer la tolérance ; elle les glorifie. Les églises fondées sur les seules affinités de la sympathie, elles, effacent l'incoordonnable ; si légitimes et excellentes qu'elles soient, elles ne sont que des moyens ; le but, ce sont les églises, ouvrières de liberté, qui s'édifient dans le respect et l'amour des individualités irréductibles.

VI

LE MYSTICISME

Connaissance théorique et incoordonnable théorique, morale et sacrifice, beau et sublime, sociétés de la loi, sociétés de l'amour, il doit sembler maintenant que nous ayons épuisé le nombre de nos activités et de nos réactions spirituelles et que nous ayons traversé, après les coordinations, tous les domaines de la religion. Ce n'est qu'apparence ; il nous reste encore à « assigner à la religion un domaine nouveau au-dessus de ses domaines particuliers ». (2)

Si nous ne le trouvions pas, la religion resterait fragmentée, établie qu'elle serait en des domaines distincts et qui ne se touchent pas ; elle resterait aussi « une discipline à côté d'autres disciplines, une discipline toujours particulière », et « non seulement son passé, mais aussi un besoin profond d'unification

(1) *Philosophie de la religion*, p. 219.
(2) *Ibid.*, p. 227.

Digitized by Google

spirituelle, dirigent nos regards vers une autre conception, celle-ci vraiment universelle ». (1)

Nous aspirons à dominer toutes les catégories de notre pensée, toutes les distinctions de l'esprit ; cette aspiration, c'est le mysticisme — fonction unificatrice par excellence — qui la satisfera. Il ne faut pas croire que nous devions renoncer aux résultats que nous avons acquis grâce aux dialectiques et à ce qui leur échappe ; non, nous nous appuyerons au contraire sur eux, et c'est même grâce à eux que nous nous élèverons au-dessus d'eux. « L'unité de notre vie spirituelle sera l'aboutissement de tout notre travail précédent. » (2)

Sans doute, le mysticisme n'est souvent que vague effusion poétique, ou bien c'est un amour qui se substitue à tout, absorbe tout, et qui anéantit l'âme en ses extases ; sous ces diverses formes, ce mysticisme-là appauvrit, pour le moins, la vie de l'esprit.

Mais il est un autre mysticisme qui élève le ton de l'âme toute entière. On peut dire que l'homme qu'ont visité l'amour du sublime, de l'absolu, l'esprit de sacrifice, a respiré une atmosphère vivifiante qui le soulève pour toujours au-dessus des médiocrités et des torpeurs de la vie ordinaire.

Ce n'est pas tout : grâce au mysticisme, une réaction totale se produit à l'occasion des deux éléments — coordonnable et incoordonnable — de la réalité ; elle porte sur les deux à la fois, vivifie toutes les fonctions, vise à agrandir non seulement l'individu comme individu mais encore la conscience « en tant qu'elle dépasse l'individu et qu'elle est le siège de l'humanité ». Et cette réaction est simple, originale ; loin d'unifier en appauvrissant, elle unifie en saisissant toutes choses, « elle est portée par le même vent que celui de l'inspiration ; elle vient ou ne vient pas ; et, en dernière analyse, il serait contradictoire de dire pourquoi. C'est ce qu'il y a de vrai dans l'idée mystique que l'homme n'y est pour rien. Et voilà une dernière raison de définir la religion, la fonction de l'imprévisible, de l'indépendant, de l'incoordonnable. » (3)

(1) *Ibid.*, p. 233.
(2) *Ibid.*, p. 239.
(3) *Ibid.*, p. 241. — Cf. dans *Les trois dialectiques*, chap. III, § 5 : Vers un nouveau point de départ.

Digitized by Google

Comme nous ne comprenons que ce qui entre dans la coordination, que ce qui la suppose ou la crée, cette réaction nous reste incompréhensible ; elle n'en est pas moins pour cela un fait d'expérience. « De grands esprits l'attestent, et nous-mêmes nous l'avons tous éprouvé. » Et voilà comment Gourd la caractérise en un passage que nous citons encore : « Oui, aussi faibles que nous soyons, nous avons eu, une fois ou l'autre, le privilège d'un de ces moments où nous nous sommes en quelque sorte saisis à notre propre source, où nous nous sommes soulevés, agrandis, tout entiers, par un mystérieux effort. Cette réaction a été courte, sans doute. Nos catégories, nos distinctions, nous ont repris aussitôt. Mais, de nous être dégagés un instant, même imparfaitement, même partiellement, non par faiblesse mais par force surabondante, n'est pas peu de chose. Non seulement nous avons unifié notre vie spirituelle, mais encore nous avons porté plus haut le point de départ de nos diverses disciplines, nous leur avons donné une plus riche matière, une conscience plus forte, que celle d'autrefois. Et, si tout s'arrange comme dans le passé, c'est du moins avec des intensités nouvelles, et peut-être avec la possibilité de nouvelles séries. » (1)

VII

LA DOCTRINE RELIGIEUSE

Aux confins de la science, de la morale, de l'art, de la vie de société, s'ouvrent les domaines des incoordonnables théoriques, pratiques, esthétiques et sociaux ; toutes ces activités fragmentaires sont dominées par la réaction du mysticisme, qui unifie. En vertu des analogies de l'histoire il convient, nous l'avons vu, de réserver tous les incoordonnables à la religion ; mais les lui réserver, ce n'est point assez, il s'agit encore de les présenter d'une manière qui soit digne d'eux, c'est-à-dire d'élaborer la doctrine religieuse.

On ne sera pas étonné que Gourd n'accepte pas les doctrines qui présentent Dieu comme établissant et maintenant la loi ; il ne pouvait achever son œuvre en parlant de Dieu comme du

(1) *Philosophie de la religion*, p. 241.

Digitized by Google

principe premier de la loi du monde, ni comme du souverain ordonnateur de la loi morale. S'il est vrai que la tradition a voulu que Dieu fonde et soutienne la loi, il s'oppose à la théologie traditionnelle. Ce que nous voulons de notre Dieu, écrit-il, « c'est qu'Il fasse le plus puissant contre-poids à la loi ». (1) Dieu, dans sa doctrine, non seulement donnera la plus haute représentation objective du hors la loi, mais il sera « le hors la loi lui-même ».

La dialectique religieuse exercera son activité parallèlement aux autres dialectiques, mais en sens inverse. Elle ne se contentera pas d'affirmer l'existence de l'incoordonnable, elle visera à le mettre à profit, à l'« exploiter » intellectuellement, grâce à l'artifice salutaire que l'esprit apportera, ici comme précédemment. De même que la dialectique scientifique, d'un élément de la réalité forme la Nature, au sens kantien, de même la dialectique religieuse, de l'élément opposé de la réalité, formera Dieu. Ni l'un ni l'autre élément n'est une invention de notre esprit; mais la Nature exprime un arrangement du coordonnable, et Dieu, un arrangement de l'incoordonnable. — La pensée de Gourd s'achève dans la théologie de l'incoordonnable.

Au lieu d'étendre la conscience en la répandant dans les coordinations, la dialectique religieuse la ramassera sur elle-même, la concentrera, pour que l'incoordonnable la pénètre toute. Qu'ont cherché les Docteurs de l'Eglise sinon à « rehausser l'absolu dans la personne de leur Maître »; qu'ont cherché les Réformateurs sinon à « faire éclater la gloire de Dieu »?

Ce n'est pas par un seul effort qu'on donne à l'incoordonnable tout son relief, toute sa valeur. Il y a plusieurs étapes.

En saisissant d'abord l'incoordonnable comme il se présente dans le monde, c'est-à-dire uni à l'élément de coordination, on formera la notion d'un Dieu qui présente certaines analogies avec le Dieu immanent de la tradition philosophique. On fait comme une histoire de l'incoordonnable dans le monde; or, qu'on le remarque, ce qui appartient en propre au christianisme, « c'est son histoire de l'incoordonnable, de l'absolu, dans l'univers et dans l'esprit », c'est sa « bonne nouvelle », son incom-

(1) *Ibid.*, p. 257.

Digitized by Google

préhensible nouvelle, du « Dieu avec nous », du « Dieu en nous », c'est sa « folie de la croix ». (1)

Au cours de cette première étape, pendant que nous dirigions notre regard vers le monde donné, nous avons vu surgir des incoordonnables; nous avons commencé à les détacher des éléments coordonnables auxquels ils étaient liés; nous avons uni les incoordonnables de même incoordination, ou même d'incoordinations différentes; désormais nous possédons tout un système de forces qui font contrepoids à celles de la nature.

Si l'on échappe ainsi aux difficultés de l'immanentisme panthéiste, on doit reconnaître que Dieu est encore disséminé, multiple, intermittent. Il faut pousser plus avant l'œuvre de la dialectique en ayant recours, comme la science, à l'abstraction, pour séparer du coordonné l'incoordonnable; celui-ci s'imposera davantage à la conscience, qui cherchera à s'en saisir tout en refoulant l'élément de coordination; si l'on peut dire que maintenant « l'absolu doit être pensé sans son opposé », il faut reconnaître qu'on ne parviendra pas à l'en abstraire totalement: la pensée de l'absolu n'est possible « que si l'on ne pousse pas l'abstraction jusqu'au bout. » (2)

En s'accumulant dans la conscience, les hors la loi ne se pénètrent pas, ils s'ajoutent, ils forment une totalité; et cela implique une sorte de coexistence, de coextension, par conséquent un élément de ressemblance et de coordination. Si l'on nous permet une comparaison hardie, nous pourrions dire que penser les hors la loi de cette manière c'est comme si l'on parlait d'une chaîne de monts dont les chaînons ne seraient réunis presque... que par le vide.

La dialectique pose la transcendance de Dieu; mais transcendance doit s'entendre ici dans le seul sens que le phénoménisme de Gourd autorise à donner à ce terme; Dieu est transcendant — en pleine réalité donnée — à la nature entendue comme l'arrangement que la science fait de cette réalité. Ce Dieu transcendant demande déjà beaucoup de notre part. Il nous est impossible de nous élever à lui sans une vie religieuse intense

(1) *Ibid.* p. 273.
(2) *Ibid.*, p. 280.

Digitized by Google

et soutenue. Il est facile d'affirmer le mot, mais non pas de saisir la chose. « En face des déterminations, des oppressions systématisées de la nature, un centre lumineux s'offre à notre pensée, systématisant également nos espérances et nos consolations possibles. En même temps, cela fixe davantage notre pensée pour l'échange d'influence que les hors la loi exercent les uns sur les autres, et par cela même nous permet de nous rapprocher davantage de la prière traditionnelle. Nous ne pouvions encore rapprocher notre désir que de tel et tel hors la loi dans les choses ou dans la volonté. Nous pouvons maintenant le rapprocher de tous les hors la loi, de leur centre. Et si ce désir, pour être efficace, doit être lui-même fort, intense, avec les caractères du hors la loi, c'est bien auprès de ce centre, de ce bloc éblouissant qu'il trouvera ces caractères. » (1)

Gourd nous convie à franchir une dernière étape; après l'abstraction, qui a formé le Dieu transcendant, un dernier processus de la dialectique nous élèvera jusqu'au Dieu personnel. A ce moment, la dialectique s'attachera à ressaisir l'incoordonnable qui était posé comme transcendant, à « lui créer un mode d'existence qu'on est convenu d'appeler « personnel », et qui est bien le plus propre à le rehausser une dernière fois ».

Et voilà de nouveau l'incoordonnable en pleine réalité, en pleine vie, comme avant le travail dialectique; mais il est en plus revêtu de l'éclat et de la puissance que lui ont donnés les premières étapes de ce travail.

Il ne faut pas interpréter cette doctrine personnaliste d'après le réalisme, auquel Gourd s'est constamment opposé : « Nous n'avons pas le droit, écrit-il, de déclarer réel ce qui s'écarte à plusieurs degrés de la conscience primitive; » (2) c'est symboliquement (3) qu'il faut l'entendre : toute personne, continue-t-il, est un symbole, comme le porteur d'une valeur impersonnelle. La personne religieuse, la personne divine, sera le porteur, le représentant, le symbole de l'absolu.

(1) *Ibid.*, p. 283.

(2) Voir les déclarations concernant le réalisme, dans *Les trois dialectiques*, p. 9, 10, 24, 25, 34, 35, et dans la *Philosophie de la religion*, p. 22, 70, 232, 282, 287 et 288.

(3) Voir les déclarations concernant le symbolisme, dans la *Philosophie de la religion*, p. 288 et suiv.

Digitized by Google

Si Gourd maintient jusqu'au bout son opposition au « réalisme », jusqu'au bout il reste fidèle à son phénoménisme : l'être ne se distingue pas de sa manifestation, le signe se confond avec la chose signifiée, cette thèse « s'impose surtout au sujet de l'absolu » (1). Par le symbolisme, loin d'atténuer l'absolu, on achève de le mettre en relief. Parmi les hors la loi qui ont frappé notre conscience, nous en choisissons un, « celui que nous voulons » ; il faut et il suffit que nous le fassions résolument ; et c'est sur lui que nous transportons notre Dieu transcendant. Le hors la loi choisi sera le symbole de tous les hors la loi concrets. « C'est en lui que nous penserons Dieu, que nous aimerons Dieu. Il deviendra la personne de Dieu, Dieu lui-même. En ce sens l'ancienne théologie a pu dire avec raison que le Christ est une personne divine. Plus pénétrée de la distinction des diverses dialectiques, et des exigences propres à la dialectique religieuse, elle aurait pu dire hardiment : l'unique personne divine. » (2)

Ayant posé comme terme suprême de la dialectique religieuse le Dieu personnel, et sans nullement prétendre « avoir trouvé d'emblée tout ce qu'il y a à dire à ce sujet », Gourd demande s'il y a une conception trahissant au même degré que la sienne « cette préoccupation essentiellement religieuse : donner à la notion d'absolu tout son développement et faciliter sa prise de possession par l'esprit. » (3)

Mais, lui objecte-t-on peut-être, cette conception laisse coexister, d'une part, Dieu et de l'autre, la Nature. — Cette dualité, répond-il, préexiste à tout travail de l'esprit ; c'est dans la réalité même qu'on la trouve, avant les dialectiques ; il est normal qu'elle subsiste après elles ; ou bien « serait-il donc préférable que la théologie se mît en opposition avec la réalité sur un point aussi fondamental » ?

Que si l'on cherchait hors du monde un principe unique qui expliquât le dualisme dans notre monde, Gourd reconnaît que son Dieu ne fournit pas plus ce principe que le Dieu de la tra-

(1) *Ibid.*, p. 290.
(2) *Ibid.*, p. 292.
(3) *Ibid.*, p. 300-301.

Digitized by Google

dition. Mais, vouloir uniformiser, unifier, c'est une disposition théorique à laquelle la religion nous invite à opposer une disposition contraire : « Si tout se soumet à l'unité, si tout est intelligible, point de hors la loi, point de religion. » (1) Cependant l'unité qu'élabore la science n'est pas la seule ; on peut parler d'une unité plus riche, de l'unité qui constitue l'individu, l'être en son intégrité, de l'unité où se rejoignent insensiblement des éléments opposés et indispensables l'un à l'autre, bref de l'unité de la réalité ; or, cette unité-là est au point de départ de toutes nos dialectiques ; Gourd pense qu'il suffit de le constater, comme il l'a déjà fait, « pour donner satisfaction au besoin d'unité de la pensée ». Au point de départ seulement ? Non point, car « le mysticisme est là pour transporter cette constatation au point d'arrivée, et pour lui donner le caractère d'un acte hautement religieux. De telle sorte que si Dieu n'est pas lui-même l'unité, il en est cependant l'agent. En grandissant le hors la loi, en nous conduisant au mysticisme qui est l'aboutissement de la vie religieuse, il nous conduit par cela même à l'unité la plus haute et la plus profonde vers laquelle nous puissions tendre ». (2)

VIII

REMARQUES FINALES

Telle est la théorie de Jean-Jacques Gourd ; ou du moins, telles nous paraissent en être les lignes maîtresses.

On l'aura remarqué, tandis que certains philosophes de la religion commencent par une étude psychologique et historique des phénomènes qu'on appelle religieux, (3) Gourd nous place d'abord sur un autre plan de recherches : ce qu'il nous convie à étudier ce sont les diverses dialectiques auxquelles l'homme soumet son esprit ; voulant savoir s'il existe un domaine que la religion puisse occuper légitimement, il élabore des théories de la science, de la morale, de l'art, de la vie sociale ; et, comme

(1) *Ibid.*, p. 303.

(2) *Ibid.*, p. 304.

(3) Voir dans la Revue de théologie et de philosophie, nouvelle série, N° 1 (janvier 1913), l'introduction de H. Miéville à la présente série de *Revues générales ;* en particulier, à la page 84.

Digitized by Google

il discerne à côté de chacune de ces disciplines un élément « disponible » qu'elles ne sauraient saisir dans leurs coordinations, il se demande s'il convient, en raison des indications du passé, de l'attribuer à la religion ; ainsi, le recours à la psychologie et à l'histoire n'inaugure pas son œuvre, mais vient en second lieu. L'auteur ne nous livre pas d'ailleurs les résultats d'une étude par laquelle il nous ferait connaître les états d'âme et les actes religieux dans toute leur individualité, et si l'on peut dire, leur concrétion, leur intégrité ; ce qu'on trouve dans ses écrits, ce ne sont pas des portraits psychologiques comme ceux que William James a dessinés. c'est un tableau grandiose où sont représentées toutes les activités de l'esprit humain ; et, comme aucun homme ne cultive toutes les sciences, ou tous les arts, ou n'accomplit toute la loi morale, ou ne réalise toutes les relations de la vie sociale, ou n'est touché par tout ce qui déborde ces disciplines ; comme aucun homme ne parvient à établir et à maintenir une harmonie parfaite entre les dialectiques, ni surtout à saisir par une réaction unique et cette harmonie et tout ce qui lui échappe, nous pouvons dire que l'œuvre de Gourd s'élève comme une construction philosophique qui domine de très haut toutes les vies individuelles ; construction trop symétrique peut-être, mais de style majestueux et pur, édifiée par un ouvrier de l'esprit à la gloire de l'Esprit.

D'après Gourd, on l'a vu, pour que la religion ait un objet, il faut que l'incoordonnable soit ; ou, si nous reprenons des expressions que nous avons déjà reproduites, il faut qu'un « des deux éléments de la réalité » demeure incoordonnable. Il assigne aux dialectiques profanes la fonction de coordonner l'autre élément, de le ranger sous les lois théoriques, morales, esthétiques et sociales ; si l'on peut douter que ces dialectiques se réalisent tout entières dans cette unique opération — n'y aurait-il pas lieu de parler aussi de subordination, par exemple ? — on doit se demander si, quand il affirme l'existence et la persistance de l'incoordonnable, il considère les dialectiques dynamiquement, c'est-à-dire dans l'accomplissement même de leur travail, ou statiquement, c'est-à-dire soit à un moment donné de ce travail soit après son achèvement ; dans le premier cas on pourrait définir l'incoordonnable : ce qui résiste aux efforts d'une dia-

Digitized by Google

lectique ; dans le second il serait prématuré d'affirmer qu'il existe et persistera. Il semble que Gourd se soit placé au premier de ces deux points de vue. Or tel incoordonnable particulier est incoordonnable par rapport à une coordination déterminée (ainsi la sublimité d'une tempête est incoordonnable en tant qu'elle ne se laisse pas introduire dans la coordination de l'art, telle que Gourd l'a conçue) ; mais l'esprit ne pourrait-il pas l'insérer dans une autre coordination (par exemple, en donnant une explication scientifique de ce phénomène sublime) ? S'il en est bien ainsi, ne faudrait-il pas dire que l'incoordonnabilité provient non seulement des conceptions que Gourd se fait des dialectiques, mais aussi de l'état de séparation absolue où il semble les placer les unes par rapport aux autres.

Qu'est-ce qui dissocie et distingue radicalement les deux éléments — coordonnable et incoordonnable — qui, donnés dans « l'unité de la réalité », sont au point de départ des dialectiques ? Ce sont les dialectiques elles-mêmes. Et pourquoi ? N'est-ce pas précisément parce que Gourd fragmente l'esprit en plusieurs activités totalement distinctes ? En lisant ses écrits nous ne pouvons nous défendre de l'impression qu'ennemi de tout « réalisme », il a néanmoins réalisé certains concepts, tels, entre autres, ceux qui désignent les diverses facultés de l'esprit ; et, bien qu'il ait marqué leurs relations réciproques, quand il parle des dialectiques il paraît les envisager surtout comme si elles étaient sans liens les unes avec les autres. Pour commode, pour nécessaire que cela soit dans la pratique, comme aussi dans la théorie, dès qu'on réalise cette séparation on désagrège l'esprit, lequel est plus qu'une simple juxtaposition d'activités.

Qu'on nous entende bien, les remarques qui précèdent ne visent pas à dénier ni à mettre en doute l'existence des éléments de conscience exceptionnels, mais réels, que Gourd a qualifiés d'incoordonnables ; bien loin de là ! notre sentiment, c'est qu'on ne saurait lui être trop reconnaissant d'avoir dirigé et retenu l'attention de ses contemporains sur des faits que trop souvent nous ignorons, négligeons ou méconnaissons. S'il est vrai que la conscience humaine s'étale plus facilement dans les coordinations qu'elle ne se concentre devant les incoordonnables, il est heureux qu'un philosophe évoque, en termes vraiment admirables, les moments privilégiés où l'inspiration vient « in-

Digitized by Google

tensifier » la vie des hommes, et qu'il exhorte ceux-ci à re enir et à mettre en valeur ces bienfaits quand ils leur sont accordés.

Seulement, la question se pose de savoir si l'imprévisible, le sacrifice, le sublime, l'amour : les incoordonnables, suffisent à déterminer la religion. Il nous semble qu'ils ne le font pas, et cela pour deux raisons presque opposées. La première est que si l'âme n'était saisie que par ces incoordonnables séparés, détachés les uns des autres, elle serait peut-être affectée de religiosité à leur égard, elle n'aurait pas de religion, elle n'aurait pas un Dieu. Gourd l'a bien senti quand, dans sa doctrine religieuse, après avoir parlé des incoordonnables à l'état de multiplicité. il en arrive à personnaliser Dieu en choisissant l'un d'entre eux pour les symboliser tous. — Et voici la seconde raison : à supposer que les termes qu'il nomme incoordonnables le soient réellement, non pas provisoirement, ni relativement à une des dialectiques seulement, mais définitivement, et absolument ; à supposer encore que la conscience les saisisse comme tels et les mette en relief, ils ne suffisent pas à déterminer la religion si, comme Gourd l'affirme d'ailleurs, ce n'est pas à propos de ce seul élément de la réalité que la réaction religieuse se produit. N'a-t-il pas écrit que l'élément coordonnable ne peut être anéanti et qu'il résulte même de l'acte destiné à le refouler ? N'a-t-il pas, avec une rare éloquence, proclamé la valeur du mysticisme, qu'il caractérise : la réaction totale de l'homme, c'est-à-dire la réaction « qui ne porte exclusivement ni sur l'élément coordonnable, ni sur l'élément incoordonnable, mais sur tous les deux à la fois » ? S'il en est ainsi, les dialectiques profanes, que la *Philosophie de la religion* nous présente comme absolument indépendantes de la religion contiennent des données qui, tout comme les incoordonnables, sont capables d'éveiller et de développer la conscience religieuse, sinon de déterminer toute la religion. Cette conséquence-là n'a pas été tirée par le théologien de l'incoordonnable, qui, à notre sens, s'est opposé trop radicalement aux doctrines selon lesquelles il existe un rapport entre Dieu et la Nature.

Rappelons que Gourd envisage les dialectiques comme des artifices : œuvres d'habileté et de ruse, plus que de force et de génie, qui nous éloigneraient graduellement de la « conscience primitive » ou « vérité de fait ». Sans pouvoir discuter en quel-

Digitized by Google

ques lignes un problème si important et qui se diversifierait en plusieurs questions, nous voudrions marquer ici un autre point de vue : s'il y a des moments où l'esprit est en contact plus direct, plus immédiat avec la réalité, ce qu'on pourrait peut-être appeler conscience primitive à condition de ne pas conférer à celle-ci une priorité chronologique, nous pensons qu'au lieu de s'écarter de la réalité par l'exercice des dialectiques, il s'engage dans des voies qui l'en rapprochent. Science, morale, art, religion : activités humaines, sans doute, et qui, par là-même, restent affectées de... l'humanité de l'esprit; activités humaines, mais non pas simples artifices de l'homme, s'il est vrai que par elles, celle-ci tende vers la vérité, vers le bien, vers la beauté, vers Dieu, objets de son désir qu'il n'a pas posés mais qui lui sont proposés. — Si l'on traitait ce problème, non pas en lui-même, mais dans ses rapports avec la philosophie de Gourd, il conviendrait de se demander si le point de vue que nous appellerions de l'artificialisme est compatible avec le phénoménisme dont l'auteur formule la thèse en ces termes : « l'être ne se distingue pas de sa manifestation ». — Il serait fort nécessaire aussi d'étudier quelle notion de liberté contient la *Philosophie de la religion ;* on trouverait, sauf erreur, que, tandis que dans bien des passages elle nous parle de l'homme comme d'un être réceptif, ailleurs elle semble nous le présenter comme le créateur même des valeurs auxquelles il s'attache.

Pour résumer ces réflexions, disons que par réalisme conceptuel Gourd a, selon nous, séparé trop radicalement soit les dialectiques les unes des autres, soit l'incoordonnable du coordonnable; que dans son ardeur émouvante à mettre en pleine lumière le premier, il a laissé dans l'ombre certains éléments religieux qu'offre le second, et qu'ainsi sa réaction nous paraît trop absolue; que par son phénoménisme enfin il retient la pensée dans des bornes trop étroites. Cela explique, croyons-nous, les caractères de sa *doctrine religieuse ;* il est vrai qu'elle est restée inachevée; comme on déplore qu'il n'ait pas pu développer toute sa pensée et terminer son œuvre ! « Nul doute que M. Gourd, s'il avait pu le faire, n'eût remanié profondément toute cette fin », lit-on dans l'*Avant-propos des éditeurs*. Néanmoins, telle qu'elle est, il semble bien qu'elle prolonge les lignes déjà tracées.

Digitized by Google

Lorsque Gourd, dans les limites de son phénoménisme, forme avec les incoordonnables, le Dieu immanent, puis le Dieu transcendant, puis fait apparaître le Dieu personnel, nous avons l'impression de nous trouver devant une construction de l'esprit de l'homme. Et nous ne comprenons plus, quand nous lisons que chacun choisit l'incoordonnable dont il fera son Dieu : « Parmi les hors la loi qui ont frappé notre conscience, nous en choisissons un, celui que nous voulons... il suffit qu'il soit fort. » Ainsi, à en juger par les formules intellectuelles qu'il emploie, Gourd nous présente le Dieu personnel comme la conclusion dernière de la dialectique religieuse — un incoordonnable choisi librement pour symboliser tous les incoordonnables.

D'après la foi chrétienne, expression la plus haute à notre sens de la vie religieuse, le Dieu personnel préexiste à toute doctrine humaine ; et c'est Lui qui, par libre amour, inaugure la relation de religion avec les hommes.

Il n'en reste pas moins que l'œuvre de Jean-Jacques Gourd contient une philosophie religieuse très fortement, et peut-on dire, très originalement inspirée du christianisme ; et comme — on l'aura bien senti — cette œuvre si riche et si ample ne fait pas appel à l'une des facultés de l'homme, mais bien à toute son âme, il ne suffit pas de l'apprécier par la pensée, il faut l'éprouver tout en vivant. (1)

HENRI REVERDIN.

(1) Pendant que nous préparions le présent article, nous avons appris que M. le pasteur Trial, de Nîmes, composait un livre sur J.-J. Gourd, qui doit paraître prochainement. Nous souhaitons que cette publication contribue largement à faire connaître la personnalité et l'œuvre du professeur de Genève.

Digitized by Google

VARIÉTÉS

POÉSIE ET PHILOSOPHIE

Je ne sais pas grand'chose de Phérécyde. Il était de Syros, la ville blanche, et il écrivit un livre dont il ne nous reste, sauf erreur, que le titre : Heptamychos, *L'antre aux sept replis.* Mais le nom de Phérécyde est resté dans tous les cours de philosophie : car, le premier des Grecs, il mit ses réflexions sur l'univers dans la langue de la prose. Si l'on en juge par son titre, cette prose était encore à demi poésie. Phérécyde reste très proche parent des auteurs de théogonies, mais il marque une date de la pensée humaine : celle où la philosophie cesse d'être un genre littéraire, en attendant cet autre moment, tout prochain, où elle prétendra être une espèce de science. Les aphorismes d'Héraclite, les apologues de Prodicos, les mythes de Platon occupent l'intervalle de Phérécyde à Aristote.

Nous connaissons le premier philosophe qui ait écrit en prose, mais nous ignorons le nom du dernier qui écrira en vers. Parménide et Lucrèce sont venus depuis Phérécyde, et d'autres viendront après eux.

Si l'on renonce à faire de la philosophie une science, ses affinités avec certaines œuvres d'art s'imposent nécessairement à l'esprit. Si une philosophie est une façon de concevoir le monde et la vie et d'ordonner librement, suivant des goûts et des idéals qui nous soient personnels, les matériaux fournis par l'expérience scientifique ou vulgaire, qu'est-ce qu'une philoso-

Digitized by Google

phie sinon une œuvre d'art, la langue dans laquelle elle s'exprime fût-elle hérissée de termes techniques ?

Et cela explique pourquoi, chez les penseurs les plus abstrus, les moins lyriques, nous rencontrons si souvent une page — et c'est celle qui restera — où les mots lumineux trouent, malgré l'auteur, le voile poussiéreux des déductions pour laisser passer la beauté rayonnante d'une âme.

Pensez à Kant, et, plus près de nous, à Renouvier et à J.-J. Gourd.

De là vient encore, comme l'a remarqué M. Bergson, qu'un système de philosophie se laisse si souvent ramener à une image plastique : pour Plotin, le monde est une lampe éternelle, et pour M. Bergson lui-même, c'est un intarissable jet d'eau.

Ce préambule, qui aurait pu être moins long, est pour me convaincre moi-même que le poème philosophique n'est, pas plus que le roman historique, un genre bâtard et que l'on ne saurait aucunement reprocher à M. Frank Grandjean d'avoir donné des rythmes et des rimes à sa vision de l'univers. (1)

Je porte, pour ma part, une secrète envie à ceux de mes contemporains qui ont le courage de mettre sur le papier l'image qu'ils se font du monde. Qu'ils donnent à leurs livres l'allure d'une thèse ou celle d'une épopée, j'en suis jaloux, et c'est pour la crainte que j'ai d'être, par jalousie, injuste à leur égard, que je fais ici l'aveu humilié de ce vilain sentiment.

Pourtant, quand mon ami Grandjean m'apprit qu'il imprimait une épopée philosophique de quelque huit mille vers, je m'en réjouis. Je savais que hardi n'est pas synonyme de téméraire, j'avais encore dans l'oreille un éloge enthousiaste et compétent de l'*Olympischer Frühling* de Carl Spitteler, je me rappelais les vers soigneusement ciselés que Grandjean nous lisait au temps de nos études, je savais qu'il avait coup sur coup subi très profondément l'empreinte de deux penseurs, très différents mais également propres à élargir notre vue du monde : J.-J. Gourd et Henri Bergson.

Je n'ai pas été déçu. Sans doute, Grandjean a changé de manière. Je ne crois pas qu'il pût dire de son épopée ce que Baour-Lormian, sauf erreur, disait de la sienne : « J'ai retranché tous

(1) Frank GRANDJEAN. *L'épopée du solitaire*, poème. Genève, Atar, 1914.

Digitized by Google

les vers qui n'étaient que bons ». Mais pour nous qui avalons de puis tantôt quinze ans les tirades de Péguy parce que toutes les vingt ou trente pages nous y trouvons trente lignes admirables, nous aurions mauvaise grâce à peser chaque mot d'un poème comme les traités de rhétorique nous enseignent à faire d'un sonnet. Il y a dans *l'Epopée d'un solitaire* bien des choses que j'ai trouvées saisissantes, et dans des genres très divers : plusieurs morceaux à la Baudelaire qui vous font passer dans le dos un frisson, d'autres — quelques centaines de vers dans le chant d'Apollon — qui sont d'une splendeur et d'une simplicité classiques.

Mais je m'étais promis de ne pas faire de littérature, je n'y connais rien. Et je viens d'affirmer qu'une philosophie en vers ou en prose est une œuvre d'art, qu'elle soit ou non littérairement belle.

Voici, en bref, la philosophie de M. Grandjean.

Il faut avoir le courage de se poser des problèmes sur notre raison d'être en l'immense univers. Deux courants de pensée, symétriques mais contradictoires, s'imposent à nous d'emblée. La philosophie de l'Unité d'abord :

il n'y a qu'un grand Etre
absolu, solitaire, éternel, incréé,
immuable, ignorant du mourir et du naître,
et qui réside au fond de ses cieux, ennuyé.

Cette philosophie ne reconnaît aucune réalité à la personne humaine :

Dis ! qu'es-tu donc, quand tout ce monde n'est qu'un rêve,
ô toi, rêve de rêve, ombre d'ombre, qu'es-tu,
bulle qui sur la mer du songe nais et crèves,
quand le grand tout n'est rien, qu'est ton individu ?

Mais à ces considérations renouvelées des Eléates, on peut répondre : « vivre, c'est devenir et non être. » Après la philosophie de l'Unité, celle de la multiplicité infinie. Même après Lucrèce, il me semble que ces vers-ci se laissent lire :

Digitized by Google

Rien est tout. Tout n'est rien. Il n'y a que le Vide,
le Néant infini, le Noir illimité.
Et dans ce Noir béant il pleut du feu liquide,
Goutte à goutte, sans fin, pendant l'éternité.
Chaque goutte est un monde aussi bien qu'un atome.
La pluie immense tombe invariablement.
Pourquoi dans ce Néant cet Univers fantôme ?
Cela n'a pas de sens ni de commencement.
Et cette pluie immense, entrechoquant ses gouttes,
Cette vaste poussière, agglomérant ses grains,
et tombant dans le Noir par d'innombrables routes,
a formé ce vain Monde et tous ses êtres vains.

L'atomisme aboutit aux mêmes conclusions que la philosophie de l'Unité, mais on y échappe par les mêmes affirmations : « L'infiniment petit... l'infiniment grand sont des illusions... La Réalité, c'est l'Individu. »

Après ces philosophies négatives, les systèmes positifs. Celui qui s'est incarné dans le génie grec et qui trouve la raison d'être du monde dans sa beauté, — celui du génie hindou, pour qui le monde consiste dans la douleur :

Que la vie est brutale, inexplicable et brève !
— Rêve entre deux éternités ! —
Oh ! Plutôt que d'avoir vécu ce mauvais rêve,
Je voudrais n'avoir pas été !

— celui d'un vague naturisme, la philosophie de l'inconscient peut-être.

Enfin une philosophie de la vie. C'est celle qui apporte l'apaisement au penseur, c'est celle de la victoire.

Comme de juste, c'est la partie la moins aisée à comprendre pour le lecteur, puisqu'il s'agit, non d'un système déjà étiqueté dans l'histoire, mais de la vision même du poète-philosophe. (Des notes renvoient cependant à M. Bergson.)

L'Ether universel tend au plaisir suprême...
Tout le Plaisir flottant dans l'Ether en puissance
se concentre en soi-même afin de s'augmenter.

Le cœur et le cerveau, l'intuition et la raison débattent leurs droits respectifs, mais ils se mettent d'accord pour reconnaître

Digitized by Google

— si j'ai bien compris — que les grandes individualités morales s'imposent à la fois à l'instinct et à la raison.

C'est le cœur le plus grand, l'âme la plus puissante,
C'est le moi le meilleur qui reste le plus fort !...
Toute la dignité de l'Homme est la Pensée
Et c'est aussi la Force aimante, c'est l'Amour !

Il n'y a pas entre le cœur et la raison d'antagonisme irréductible pourvu que l'un et l'autre s'appliquent à la vie :

Cessons de mesurer. Vivons, aimons ! La Vie
ne peut pas nous mentir, puisqu'elle est le Réel !
En vivant, je me sens aussi grand que le ciel,
en vivant, en aimant, je comprends et j'oublie
le froid ricanement de ma Raison qui nie.

Le penseur s'attend à ce que cet hymne à la vie ne soit pas compris. Il récuse en des vers piquants les historiens de la philosophie qui voudront le cataloguer, les hommes de science qui étiquettent la nature, les poètes faiseurs de madrigaux, la foule enfin. Justifions son mépris, et concluons comme nous avons commencé en comparant cette vision du monde à celles du passé. Les méditations de M. Grandjean ne l'ont pas amené à dresser un système nouveau — mais nous nous en réjouissons, nous sentant ainsi plus près de lui. Il paraît avoir entendu le conseil de Gœthe :

Das Wahre ward schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden,
Das alte Wahre, pack' es an!

Car il fait sienne, en effet, la vérité antique, depuis longtemps trouvée et dans laquelle ont communié déjà tant de nobles esprits.

PIERRE BOVET.

Digitized by Google

UN DIALOGUE PHILOSOPHIQUE

Nach ehernen Gesetzen müssen alle Wesen
Ihres Dasein Kreise vollenden (Gœthe)

ainsi les astres s'allument et s'éteignent, ainsi les êtres vivants s'éveillent, s'agitent un instant et meurent, et tout s'équilibre, tout s'harmonise en un vaste concert... Il y a pourtant ce fait étrange que l'homme se révolte contre la loi qui lui est imposée. La nature, prodigue d'existences, l'a créé éphémère. Il veut durer, durer comme la matière éternelle, toujours identique à travers le jeu de ses multiples recompositions. Et c'est pour durer qu'il invente l'art, la science et la philosophie.

Toute frémissante du spectacle des choses, l'âme de l'artiste manifeste sa volonté d'être en créant de la beauté. Elle possède le secret de revêtir ses émotions passagères d'un caractère éternel, de les promouvoir en dignité et d'en prolonger indéfiniment l'écho, car il y a dans l'ordonnance harmonieuse de toute œuvre d'art comme un reflet de l'harmonie cosmique et comme une « transposition de l'infiniment grand dans l'infiniment petit ». C'est à un but tout semblable que vise le penseur, mais par des moyens différents. Pénétrer par l'intelligence le secret des lois éternelles, les repenser en soi, n'est-ce pas, pour un instant, s'identifier avec l'univers impérissable, et, pour peu qu'on augmente ou seulement qu'on transmette à d'autres le trésor patiemment amassé d'une science, n'est-ce pas leur communiquer quelque chose de son âme ? Renaître en des esprits qui vous continuent, y a-t-il plus noble et plus réelle survie ? Nous vivons pour disputer à la mort ce que nous avons de plus cher, notre être intime, notre pensée, notre âme. Non, « il n'est pas d'action désintéressée » pour qui sait voir derrière le rideau des apparences ; nous nous donnons pour nous retrouver, pour nous prolonger en autrui. Chétifs « parasites de la matière immortelle », nous avons conçu la folle ambition de durer, nous nous raidissons contre l'inéluctable destinée, et c'est là qu'il faut, en dépit de nos habitudes de pensée, chercher la cause et le ressort unique de notre activité.

Digitized by Google

Sans doute, pour celui qui sait voir et prévoir, pour le philosophe, c'est là « une bataille où la défaite est certaine ». Mais, après tout, qu'importe ? L'illusion d'être éternels, même brève, illumine l'existence et, quant à ceux qui en ont percé la finale vanité, ils auront l'âme assez haute pour se déclarer satisfaits d'avoir pu contempler quelques instants l'ineffable harmonie du monde.

Telles sont, brièvement et sèchement résumées, quelques-unes des idées que M. Oltramare (1) prête au philosophe Hermodore, lequel les expose à son jeune disciple Cotta. A peine revenu d'Athènes où il s'est dégoûté de la creuse éloquence des philosophes bavards, Cotta s'est senti repris du désir de créer. Le marbre qu'il a sculpté et qu'il montre à son maître représente Sulpicia à l'agonie. C'est l'œuvre d'un désespéré qui ne trouve plus rien à exprimer que sa douleur. Sulpicia mourante fait un dernier geste pour achever un poème commencé. Et le sculpteur, qui n'a jamais été plus sincèrement lui-même, ne sait pas que son œuvre est le plus saisissant des symboles. N'est-elle pas la réponse à toutes les questions sur l'art, sur la vie et sur la mort que son esprit inquiet vainement posait aux maîtres d'Athènes ? Mieux que lui-même, le sage Hermodore en a compris la signification profonde. Sulpicia mourante, c'est l'humanité créant la poésie, créant l'art en son effort sublime et désespéré pour échapper à l'angoisse de la destruction menaçante.

Il est assez rare de voir s'affirmer chez nous une pensée qui ose heurter de front notre spiritualisme traditionnel. J'en ai, pour mon compte, goûté l'âpre saveur et l'accent de mâle sincérité. Et puis ce n'est pas un talent méprisable que de savoir revêtir d'une forme attrayante et concrète une discussion ou un exposé d'idées ! Langage aisé, élégant parfois, images heureuses ; on s'arrête, on prête l'oreille et on suit l'entretien jusqu'au bout sans fatigue.

Quant au fond, le dialogue de M. Oltramare me semble contenir deux idées maîtresses. Une conception métaphysique d'abord : l'univers est matière impérissable régie par des lois et la vie spirituelle n'est qu'un épisode de son évolution. Une conception psychologique enfin qui voit dans l'horreur de la mort

(1) André Oltramare, *Sulpicia mourante*. (Les Feuillets, nov. 1913.)

Digitized by Google

le mobile consciemment ou inconsciemment agissant de toutes les activités humaines et particulièrement la source de l'art et de la philosophie.

De ces deux thèses la première, la thèse métaphysique, prête son appui à la seconde; elle est, pour Hermodore et pour Cotta, vérité acquise dont ils ne discutent plus. Aussi bien, comment leur demander de partager la prudente réserve des modernes — je pense aux plus avisés, aux plus sévères — concernant la matière et sa relation avec l'esprit, comment leur en vouloir de ne pas éprouver plus d'embarras à poser l'un des deux termes séparément comme se suffisant à lui-même ? Ne chicanons pas et souvenons-nous que les tempéraments vigoureux s'affranchissent volontiers des scrupules de la raison raisonnante.

Quelle que soit, d'ailleurs, la valeur des idées métaphysiques du philosophe Hermodore, il est difficile de ne pas lui donner raison, quand il estime que la volonté de vivre, que l'horreur du non-être, sont le plus puissant ressort de l'activité humaine. J'ajoute seulement que pour en constater l'action, il ne me paraît pas nécessaire de préjuger le problème métaphysique. Car il s'agit là d'un instinct et l'instinct n'emprunte pas aux idées sa vertu opérante. Que la créature spirituelle soit vouée ou non à la destruction, la mort reste enveloppée d'assez de mystère et d'assez d'incertitude pour que l'horreur instinctive qu'elle nous inspire en tout état de cause puisse agir en nous comme un stimulant de vie.

Admettons donc la thèse d'Hermodore pour autant qu'elle ne prétend pas glisser une métaphysique sous le couvert d'une observation de psychologue. Et maintenant, qu'allons-nous en faire ? N'est-elle pas d'une généralité telle qu'elle en perd une partie de sa signification ? Oui, sans doute, vivre est la grande affaire et vivre, c'est agrandir le rayonnement de notre moi — n'est-ce pas, à peu près, la thèse si éloquemment soutenue par Guyau ? Mais la simple volonté d'être ou la peur du néant ne me fournit point encore un idéal esthétique et point non plus l'idée d'une vérité à connaître. Qu'est-ce, au fond, que ces deux formes d'activité humaine et quelles en sont les conditions ? Que faut-il pour que la beauté soit et dans quelle relation mon esprit doit-il être avec le réel pour que mon aspiration à la vérité ait un sens ? Voilà ce qu'il m'importerait de savoir.

Digitized by Google

Laissons cette dernière question qui dépasse toutes les considérations sur l'origine psychologique du besoin de connaître. Hermodore conçoit l'œuvre d'art comme réalisant en petit l'équilibre et l'harmonie qui règnent dans le grand tout. La formule est séduisante, mais je crains qu'elle ne recèle une équivoque. L'harmonie du monde ? que faut-il entendre par là ? Si je comprends bien le vieux philosophe, c'est le concert des choses qui résulte de leur action réglée par les lois naturelles. Mais les lois naturelles — celles du moins que la science connaît — sont des lois mécaniques de séquence et d'équilibre quantitatif. Comment voulez-vous qu'elles suffisent à constituer l'ordonnance d'une œuvre d'art ? Ce qu'il y a de plus caractéristique dans les créations de l'art, c'est l'invisible principe qui tient les éléments unis en un tout, qui leur assigne à chacun sa place et sa fonction ; c'est l'idée ou mieux c'est l'émotion inspiratrice. Il n'y a pas d'art qui ne porte l'empreinte d'une personnalité, et je me trompe fort, si l'harmonie qui résulte, pour l'œuvre d'art, de l'action de ce facteur humain et qui s'appelle convenance et proportion, n'est pas bien différente du mécanisme des lois naturelles tel que les savants le conçoivent... Mais j'allais oublier qu'Hermodore est un philosophe antique et que les anciens n'ont jamais clairement séparé dans leurs systèmes les conceptions rationnelles des conceptions esthétiques.

J'ajoute que nous les séparons peut-être trop. Le monde est-il dépourvu de toute unité vivante comparable à celle que manifestent les œuvres du génie humain ? Grave question où l'esthétique, en creusant son sillon, atteint aux confins de la métaphysique et pourrait bien en définitive nous orienter vers une philosophie assez différente de celle du maître de Cotta. Ce n'est pas moi qui condamnerai la hardiesse réfléchie des synthèses. Mais, quelles qu'elles soient, encore faut-il qu'elles ne se fassent pas confusément, à la faveur d'un mot. Distinguons les notions avec toute la netteté possible et que les analyses rigoureuses préparent les fortes synthèses.

Je termine ici mon trop long commentaire. Que les manes d'Hermodore me pardonnent, si j'ai mal interprété sa pensée !

H.-L. Miéville.

Digitized by Google

LA RELIGION DU TEMPS
ET LA RELIGION DE L'ÉTERNITÉ

Zeitlichkeits- und Ewigkeitsreligion, von P. H. Wicksteed. Aus dem Englischen übersetzt, von Charlotte Broicher. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1913. (Extrait de « Religion und Geisteskultur »)

Pour le penseur du moyen âge, l'éternité ne signifie pas : le temps infini, mais un état d'existence simultanée, opposé à la succession qui caractérise l'existence temporelle, et un état dans lequel la perfection est atteinte. La vie éternelle est alors non seulement digne de l'effort de la recherche, mais digne et capable d'être possédée. Elle renferme la jouissance de Dieu (fruitio Dei); la conscience de soi y est, non pas absorbée par l'inconscience, mais transfigurée en conscience de Dieu, en conscience de l'éternel.

Pour le moyen âge, le temps est au second plan, élément créé; l'histoire est plutôt l'histoire de la chute et de la corruption que l'histoire du progrès. L'homme a à lutter contre le mal, non pas pour aider à une victoire finale impossible, mais pour choisir, en ce qui le concerne personnellement, la bonne part. Il s'agit de s'enfuir loin du monde et du temps, de regarder à l'immuable, à l'éternel, de s'attacher au Dieu en qui le passé et l'avenir sont un éternel présent.

Aujourd'hui la situation a changé. L'idée de progrès domine tout ; nous regardons à l'avenir ; nous avons retrouvé l'idéal prophétique du royaume de Dieu : — non pas le paradis perdu du passé, mais le monde idéal de l'avenir. Le mal doit disparaître, et c'est l'œuvre humaine de le détruire.

En dépit des avantages de cette conception moderne, nous courons un danger. Notre devise est celle de Lessing : nous choisirions, si Dieu nous plaçait dans cette alternative, la recherche de la vérité plutôt que sa possession. Nous cherchons, non pas dans l'espérance de trouver, mais convaincus de n'être

Digitized by Google

jamais au bout de la recherche, comparables aux sportsmen qui chassent pour le plaisir de chasser, plutôt que pour abattre le gibier. Et cela apparaît dans les contradictions de notre vie morale et sociale.

Les valeurs premières de notre morale sont : l'effort, la lutte ; le sacrifice de soi. D'autre part nous cherchons, préparons et appelons de nos prières un état de choses parfait : un monde d'où le mal et l'injustice auraient disparu. Or si ce Royaume idéal venait, ce serait l'écroulement de nos valeurs morales. Nous ne savons plus ce que c'est qu'une vie qui mériterait d'être vécue pour elle-même. Nous combattons ; et le combat nous plaît et nous apparaît comme un bien. Mais quel est l'objet de l'effort, quel est le but ? Nous levons la contradiction en nous disant (solution toute pratique qui ne peut satisfaire la pensée) : la victoire est lointaine, je n'y assisterai point ; luttons toujours ! En d'autres termes, la lutte, qui n'est qu'un moyen, devient le but. Or ce n'est pas l'effort, la lutte, le progrès qui peut être le but de la vie. Nous avons perdu le sens du « frui deo », la notion de l'union véritable avec Dieu. Nous nous représentons l'au-delà comme un progrès indéfini. Un progrès vers quoi ? Vers un but qui, s'il était jamais atteint, nous révélerait l'illusion, et signifierait la stagnation et l'ennui. La possession de l'éternité et de la perfection ne nous paraissent ni possibles ni désirables. Le temps nous domine. La piété moderne est si véritablement une religion du temps qu'elle va jusqu'à mettre le progrès en Dieu lui-même, à réclamer un Christ qui prenne part à nos luttes, qui travaille encore à sa victoire, qui vive la vie du temps. L'idée d'éternité ne pouvant pourtant être annihilée, nous verrons réapparaître l'antique ἀνάγκη, le Sort, maître éternel du temps et de tout ce qui s'agite dans le temps : l'humanité et Dieu lui-même.

Il y a donc lieu de prendre garde, et de sauvegarder l'Eternité divine. Le moyen âge eut raison sur ce point : en unissant nos âmes à Dieu, nous goûtons quelquechose de la vie intemporelle. Ce n'est pas là une phrase vide de sens. Plus nous tâchons de nous réaliser nous-mêmes, plus nous nous sentons élevés au-dessus de la domination du temps. Notre rapport au temps cesse, dans les instants où la parfaite unité se fait en notre être. Créatures temporelles, nous arrivons à voir diminuer l'impor-

Digitized by Google

tance de la notion du temps au sein de notre vie spirituelle la plus profonde. Dans la composition, comme dans l'audition musicales, l'impression présente peut être produite aussi bien par ce que nous avons entendu, ou par ce que nous savons ou pressentons devoir entendre, que par le son actuel proprement dit. Nous avons des impressions semblables en relisant un chef-d'œuvre littéraire qui nous est familier. Il en est ainsi de la vie. Le passé peut être rappelé ; il y a une vie totale de l'esprit au sein de laquelle la succession temporelle n'a qu'une signification relative et qui peut arriver au pressentiment de l'éternel. Notre bien le plus précieux n'est-il pas ce que le temps ne peut nous prendre ? — l'amour, qui survit à son objet ; la sagesse acquise, qui reste en nous, alors qu'est évanouie la connaissance qui l'a engendrée ; la pitié et la sympathie, qu'ont mises en nous des heures de souffrances, aujourd'hui abolies ; la certitude de la valeur de la vie, imposée par des émotions disparues, mais que plus aucun choc ne peut ébranler. En tout cela nous avons une conscience discrète de réalités éternelles, nous voyons Dieu. Une telle vie, formant en elle-même un tout, mérite qu'on en jouisse. Et en jouir, c'est non pas abolir, mais nourrir aux sources vives la volonté du progrès et de l'effort, qui n'apparaît plus alors comme une aveugle impulsion.

Cette volonté a trouvé son sens. Le contact de l'éternel transfigure notre existence temporelle.

AUG. LEMAITRE.

Digitized by Google

MISCELLANÉES

L'UNITÉ DE L'ÉGLISE

La Faculté de théologie protestante de Paris a récemment aboli l'obligation que la tradition imposait aux candidats à la licence, de présenter à côté de la thèse française une thèse latine. J'imagine que plusieurs de ses professeurs ont dû regretter beaucoup les anciens usages le jour où ils ont accordé le permis d'imprimer aux propositions que M. Marc Bœgner a formulées en anglais sous ce titre *The unity of the Church*. *De unitate ecclesiae* sonnerait mieux, en vérité, et depuis le *De libertate Dei* qui valut avec Sébastien Castellion à M. Ferdinand Buisson son bonnet de docteur ès lettres, jamais sujet de thèse n'eût mérité davantage d'être mis dans la langue d'Erasme. Car l'on devine, à lire l'anglais de M. Bœgner que son latin eût été lapidaire. Telle qu'elle est, sa thèse est d'un vif intérêt, son auteur a l'esprit clair, il fait penser. Et son sujet lui tient à cœur, preuve en soit la belle conférence populaire qu'il lui a consacrée à Saint-Marcel et qui vient de paraître dans le volume intitulé *L'Evangile mis à l'épreuve. Expériences sociales* (Paris, Fischbacher, 1913). Le temps et la compétence me manquent également pour m'attaquer à mon tour au sujet de M. Bœgner, mais j'aimerais donner aux lecteurs de la Revue l'envie de lire cette conférence et de méditer ces thèses.

Les Eglises engagées dans l'évangélisation du monde commencent à se rendre compte enfin du tort que leurs causent en pays de mission les divisions qui les séparent. La conférence d'Edimbourg en 1910 a été le point de départ d'un mouvement de rapprochement très marqué. Un Américain M. Silas Mac Bee s'est spécialement consacré à cette œuvre. L'Eglise épiscopale des Etats-Unis a décidé d'inviter toutes les confessions chrétiennes à une conférence où l'on traiterait de la foi et de l'organisation des Eglises. M. Bœgner estime qu'il vaut la peine non seulement de suivre ce mouvement généreux, mais d'étudier les besoins psychologiques profonds auxquels il répond. Cet examen, historique, philosophique et pratique est résumé dans ses thèses.

En voici la substance.

« L'unité est un caractère essentiel et nécessaire de l'Eglise de Jésus-Christ. » Les évangiles synoptiques nous montrent qu'elle était dans la

Digitized by Google

pensée de Jésus, et la prière sacerdotale met cet idéal au centre même de ses ambitions. Pour saint Paul l'unité de l'Eglise est un fait indéniable. Dans l'âge apostolique, chaque communauté locale, quelle que fût son autonomie, était toujours conçue comme une manifestation de l'Eglise universelle. M. Bœgner aborde ensuite le côté psychologique et philosophique du problème. « La loi de l'incarnation, écrit-il, qui est la loi essentielle du monde spirituel, requiert que l'invisible unité des membres du corps de Christ se manifeste dans un organisme visible. » Cette unité ne peut être que du type organique, elle est incompatible avec l'uniformité. La diversité et la liberté en sont les conditions. *L'Alliance évangélique* et les mouvements de même genre méritent d'être encouragés, mais il faut prendre garde qu'ils n'aboutissent à rendre permanente la division même contre laquelle ils se proposaient de lutter. Car l'unité de l'Eglise ne se fera pas de main d'homme comme l'union des Eglises. L'esprit de tolérance n'y suffit pas. Il y faut l'amour.

L'unité des églises protestantes doit se faire et peut se faire, mais elle ne suffira pas. Le catholicisme et le protestantisme manifestent deux tendances de l'esprit humain qui sont complémentaires plutôt que contradictoires. « Le chrétien ne peut être que protestant. L'Eglise ne peut être que catholique. » Le protestantisme est incapable de créer, de par ses seuls principes, des églises durables. S'il reste fidèle à lui-même, il ne peut donner naissance qu'à des écoles de prophètes ou de théologiens. Et M. Bœgner fait siennes pour finir deux paroles de Fallot et de Vinet sur la coopération, synthèse du communisme et de l'individualisme, et terme dernier des civilisations humaines. « Le protestantisme n'est qu'un moyen... On se sépare pour se réunir, l'individualisme doit ramener au socialisme, la liberté à l'unité. »

Les difficultés de l'heure actuelle ne doivent pas nous empêcher de voir de quel côté nous désirons avancer. Les historiens et les philosophes peuvent beaucoup pour éclairer la voie, les plus simples fidèles en créant autour d'eux une atmosphère d'amour rendront la marche de tous plus facile et plus joyeuse.

M. Bœgner signale aux penseurs un thème de méditation très riche. Il use surtout des termes de Vinet. Il cite Ernest Naville et Tommy Fallot. Quelques-unes des formules dont il se sert viennent, sans qu'il s'en doute peut-être, de Félix Bovet. Mais il ne paraît pas connaître J. J. Gourd. On jugera par le résumé que M. Reverdin a fait, dans ce numéro, de la *Philosophie de la religion* quel précieux auxiliaire quelques-unes des idées chères à M. Bœgner trouveraient dans ces puissantes analyses. Il y a là des pages admirables. A vrai dire il y est question des conditions d'existence de la société *religieuse* plutôt encore que de l'unité de l'église *chrétienne;* mais cette distinction, précisément, de l'Evangile et de la religion pose un problème capital,

Digitized by Google

en théorie et en pratique, que M. Bœgner n'a peut-être pas suffisamment considéré.

Souhaitons donc d'entendre parler encore de M. Mac Bee, l'homme du Nouveau Monde, et de son « itinéraire irénique » à travers les Eglises d'Orient, souhaitons longue vie à sa revue de théologie « constructive » *(The Constructive Quarterly)*. Un autre homme de cœur simple et droit — très Ancien Monde celui-là, mais fondateur de revue lui aussi et dévoué à une cause bien voisine — monte dans mon souvenir. Je songe à Maximilien, prince de Saxe, et à l'article si retentissant, si vite désavoué, mais d'une beauté si permanente, aux « Pensées sur l'union des églises » qu'il donnait en 1910 dans *Roma e l'Oriente*. Son cas ne symbolise-t-il pas à la fois les plus hauts espoirs et les plus grands obstacles auxquels la pensée s'arrête quand elle médite sur l'unité de l'Eglise. P. B.

A PROPOS DE PÉDAGOGIE

La « collection d'actualités pédagogiques » fondée par M. Pierre Bovet et qui depuis 1912 paraît sous les auspices de l'Institut J.-J. Rousseau vient de s'enrichir d'un nouveau volume aussi intéressant que les précédents. Ce volume intitulé *L'école et l'enfant* a pour auteur M. John Dewey, le professeur distingué de Columbia University à New-York. Comment en se basant sur le pragmatisme M. Dewey a transformé les problèmes pédagogiques comme il l'a fait des problèmes logiques et métaphysiques, c'est ce que M. Ed. Claparède explique dans une préface alerte et limpide.

Fécondée par la vision pragmatiste de la vérité, la pédagogie sera tout d'abord dynamique, c'est-à-dire qu'elle placera son centre de gravité dans l'enfant, et non dans le manuel ou le maître. Elle sera en outre génétique, fonctionnelle et sociale ; en d'autres termes, elle éduquera l'enfant sans user de contrainte extérieure et cependant sans l'abandonner à ses caprices et en utilisant ses goûts et ses intérêts dans la mesure et aussi longtemps que ceux-ci se manifestent ; elle considérera les facultés intellectuelles et morales non point comme ayant leur fin en elles-mêmes, mais comme de simples outils servant à un but. Ce but enfin sera l'apprentissage de la vie sociale dans laquelle l'enfant est appelé à vivre.

Le livre de M. Dewey est riche et suggestif à tous égards ; il sera lu avec un vif intérêt et un réel profit par tous ceux que préoccupe le problème pédagogique. Toutefois on ne saurait en accepter toutes les idées sans réserve.

La valeur philosophique du pragmatisme qui en est la base est très contestable, car si le pragmatisme « ne se paie pas de mots » (p. VII) il repose sur de graves équivoques qui le rendent incohérent et suspect. Telle, l'ambiguité attachée au mot expérience. Mais même au point de

Digitized by Google

vue pédagogique et psychologique nous ne saurions adopter toutes les conclusions de M. Dewey. C'est, nous semble-t-il, trancher un peu cavalièrement un grave et obscur problème que de considérer le moi comme une relation purement fonctionnelle et sans réalité propre en dehors des impulsions qui le caractérisent (p. 17). Les enfants, nous persistons à le croire. devront toujours apprendre par devoir, purement et simplement, des choses ennuyeuses comme le livret et sans qu'il soit possible de leur faire comprendre toute la portée et l'utilité réelle de cet acte. Nous doutons enfin que le critère social puisse et doive être l'unique critère en matière d'instruction et d'éducation.

Au reste bien des méthodes dites nouvelles ne le sont qu'en apparence. Il suffit pour s'en convaincre de lire le livre si vivant que M. Ch. Burnier, privat-docent à la Faculté des lettres de Neuchâtel, vient de consacrer à *La pédagogie de Sénèque* (Lausanne, Payot, 1914). En matière d'éducation, répète fréquemment Sénèque, on ne saurait procéder toujours de la même manière : de deux enfants, si l'un est enclin a la colère, l'autre à l'apathie, il importe de les traiter différemment (p. 46). Et voici un passage qui garde toute son actualité et qui vise l'encombrement des programmes : « C'est n'être nulle part que d'être partout. Ceux dont la vie se passe à voyager finissent par avoir des milliers d'hôtes et pas un ami. Il en arrive de même à celui qui ne se lie intimément avec aucun auteur, mais qui les parcourt tous en courant et en se hâtant... La multitude des livres dissipe l'esprit » (p. 50).

A. R.

LA POPULATION ET LES MŒURS

Que la population soit un des facteurs essentiels des transformations historiques, c'est ce qu'il semble difficile de contester après la lecture des essais que M. Henri-F. Secrétan a réunis sous le titre *La population et les mœurs* (Lausanne, Payot, 1913. 439 p. in 12). « La population c'est le sol de l'histoire sur lequel germent les institutions et les idées », sa croissance et sa décroissance ont des conséquences politiques et économiques qu'il est difficile aux contemporains de discerner mais auxquels il faut attribuer un rôle de premier ordre et qui doivent s'imposer à l'attention de tous ceux qui méditent sur la grandeur et sur la décadence des civilisations. La disparition de l'empire romain en face des bandes germaniques a sa cause essentielle dans la dépopulation qui a affaibli Rome dès la fin de la République. Si les barbares ont vaincu, c'est qu'ils se sont imposés par leur masse même à un Etat qui n'était plus capable de se gouverner par ses propres moyens et que menaçait l'anarchie, ce régime auquel sont voués les peuples dont la densité décroît. Le moyen âge ne procède pas en tout premier lieu d'une transformation des idées ou des mœurs, il résulte de l'appauvrissement en hommes dont l'Europe civilisée donnait alors le spectacle et

Digitized by Google

que les mesures préventives des empereurs les plus perspicaces n'ont pas réussi à enrayer.

Nous n'avons pas la prétention d'apprécier ni de juger la thèse démographique dont nous venons de tracer les grandes lignes, notre incompétence nous l'interdit; alors même que la vigueur de l'argumentation de M. Secrétan et la valeur probante des citations dont il a enrichi son livre produisent sur le lecteur une impression très forte et qu'elles entraînent presque adhésion. Au reste, quel que doive être le sort des thèses chères à M. Secrétan, son livre restera; il mérite de retenir l'attention de tous ceux qui étudient le passé. Sur la propagation du christianisme primitif, sur les causes des persécutions, sur l'esclavage, sur l'état intellectuel et moral de l'antiquité, M. Secrétan propose des conclusions qui forcent à réfléchir. L'apologétique traditionnelle a mis en circulation beaucoup d'idées inexactes parce que trop simplistes; M. Secrétan s'entend à remettre les choses au point : qu'on étudie pour s'en convaincre ce qu'il a écrit sur l'esclavage et sur l'influence que les idées chrétiennes ont exercée sur ce régime social, l'on s'apercevra combien le problème est complexe.

Riche en thèmes de réflexion, l'œuvre de M. Secrétan est en outre une savoureuse introduction à l'étude des écrivains historiques de la décadence, que l'on connaît trop peu. Ils apportent tous de précieux témoignages sur l'état moral de l'Europe, les allusions qu'ils font aux événements contemporains sont pleines de faits curieux, sur l'intérêt desquels on ne saurait trop insister.

Enfin — et ce n'est pas ce qui fait le moindre charme du livre de M. Secrétan — l'auteur aborde les problèmes les plus controversés avec une liberté d'esprit qui inspire une très grande confiance dans ses conclusions. M. Secrétan, qui refuse de voir dans les idées ou dans les croyances les facteurs essentiels des transformations des sociétés, a écrit sur la beauté de la morale évangélique et sur son influence des pages qui témoignent d'une intelligence profonde des valeurs spirituelles. R. G.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

— Aveugle dès l'âge de deux ans, M. Pierre Villey n'en n'est pas moins parvenu à conquérir le grade d'agrégé. Il est actuellement professeur à la Faculté des lettres de Caen, il collabore à la Revue des Deux Mondes et a publié sur Montaigne plusieurs études très appréciées. Son dernier livre, des plus instructifs, est intitulé : *Le monde des aveugles* (Paris, Flammarion, 3 fr. 50). Voici quelques titres de chapitres : la suppléance des sens, l'aveugle en voyage, un aveugle électricien ; la suppléance des images et le mobilier de l'esprit ; la nature et les voyages, l'art, la poésie ; psychologie de l'aveugle en société. Nous croyons utile de signaler ce livre à nos lecteurs et tout spécialement aux pasteurs.

Digitized by Google

Non seulement ceux-ci y trouveront matière à une ou plusieurs conférences, mais peut-être y puiseront-ils des renseignements précieux pour la cure d'âmes.

— M. Georges Berguer vient de publier dans les Archives de psychologie un important article intitulé *Revue et bibliographie générales de psychologie religieuse* (t. XIV, n° 53, février 1914, p. 1—91; en tirage à part chez Kündig, 3 fr. 50). Ce travail vient à son heure; il permet de mesurer l'accroissement considérable de la littérature relative à la psychologie de la religion depuis l'époque où M. Flournoy formulait les principes directeurs de cette nouvelle spécialité scientifique (1902). L'auteur, admirablement informé, donne un aperçu à la fois très riche et très succinct de ce qui s'est fait dans ce genre d'études et de ce qui reste à faire. Après cet exposé, divisé en trois parties (*Psychologie religieuse normale — Psychologie religieuse anormale — Théories sur l'origine et la nature des phénomènes religieux*), vient un index bibliographique qui ne comprend pas moins de 40 pages du grand format des Archives. Il faut dire que M. Berguer fait figurer sur sa liste une foule d'ouvrages de psychologie générale, d'histoire, de philosophie, au milieu desquels le concept même de psychologie religieuse apparaît un peu noyé. Il cite aussi des biographies, des mémoires, etc., mêlant un peu arbitrairement aux travaux sur la matière, des ouvrages qui ne valent qu'à titre de documents. D'autre part certaines omissions étonnent. Ainsi, du moment qu'on faisait une place aux écrits de M. Henri Junod, le missionnaire et ethnographe bien connu, pourquoi ne pas mentionner ses deux œuvres capitales : *Les Ba-Ronga* (1898) et *The life of a South African Tribe* (2 vol., 1912 et 1913)? Pourquoi citer, de MM. Hubert et Mauss, l'*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, mais non pas l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie* (Année sociologique, t. VII), ni les *Mélanges d'histoire des religions* (1909)? Mais M. Berguer paraît s'être résigné à un certain arbitraire. Il nous livre simplement son dossier de fiches, sa belle collection de références, et c'est un grand service qu'il nous rend. Au reste, il faut reconnaître que la science dont il s'occupe est difficile entre toutes à délimiter. On peut, à la lecture de son exposé, juger de la peine que les psychologues religieux ont à sauvegarder l'indépendance de leur programme, contre ceux qui tendent à l'absorber soit dans la sociologie, soit dans la psychopathologie, soit dans la philosophie de la religion. Tel qu'il est, le travail que nous signalons sera extrêmement utile. L'auteur a droit à tous nos remerciements. E. L.

LAUSANNE — IMPRIMERIE COOPÉRATIVE LA CONCORDE

Digitized by Google

QUELQUES IDÉES SUR LA CLASSIFICATION

ET PARTICULIÈREMENT SUR

SON ROLE DANS LES SCIENCES NATURELLES (1)

I

Divide ut imperes, — cette maxime, si souvent appliquée en politique, exprime aussi l'une des ressources essentielles dont use notre intelligence pour effectuer cette conquête des choses que nous nommons la connaissance.

S'il ne recourait à ce procédé, que deviendrait l'esprit humain en face de l'univers, de ce tout immense, diapré à l'infini, et qui change sans cesse ? Ou, pour mieux dire, — car les termes que je viens d'employer portent déjà la marque d'une élaboration commencée, et il en faut d'autres pour décrire, s'il se peut, la situation de la pensée à son premier éveil : — sans le procédé de la division, comment arriverions-nous à nous emparer de quoi que ce soit au milieu de ce fleuve, souvent si large, parfois si impétueux, en tout cas perpétuellement en marche, que forment nos impressions ? Tout resterait vertigineux, confus, indistinct, — combien ce mot est exact ! — « indistinct », si nous ne pouvions opérer des « distinctions ».

Au début d'un séjour dans un pays dont nous ne connaissons qu'imparfaitement la langue, nous ne comprenons rien aux discours entendus, parce que les mots, s'y succédant avec rapidité, nous semblent ne former qu'un ruban d'une

(1) Etude lue à la Réunion annuelle des philosophes de la Suisse romande à Rolle, le 19 juin 1913.

Digitized by Google

seule pièce. Nous ne parvenons pas à les saisir au passage, alors que nous les comprendrions fort bien, peut-être, si nous les pouvions percevoir séparés les uns des autres comme ils se présentent dans une phrase écrite.

Diviser,... qui ne se rappelle que c'est là l'un des premiers points de la méthode enseignée par Descartes? Il faut, dit-il, « diviser chacune des difficultés qu'on examine, en autant de parcelles qu'il se peut et qu'il est requis pour les mieux résoudre » (1).

Mais, assurément, tout n'est pas dit encore quand on a énoncé ce sage conseil. Car le difficile c'est de l'appliquer. La division ne saurait se faire à n'importe quel endroit d'un tout donné, et, en outre, parmi les divisions exécutables, il en est qui ne seraient que médiocrement utiles, ou même nuisibles. En face d'un ancien manuscrit où la séparation des mots n'est point marquée, on aura plus ou moins longtemps à tâtonner avant de découvrir comment il faut lire; et, dans un domaine plus vulgaire, qui n'a vu quelque maître de maison s'escrimer à découper un poulet dont il n'attaquait pas comme il faut les jointures?

Notre esprit n'éprouverait aucun avantage à fractionner l'univers, s'il ne faisait ainsi que le briser au hasard ou l'analyser sans terme : nous nous trouverions, dans le premier cas, en face de pièces inutilisables, et, dans le second, il ne nous resterait, au bout de compte, qu'une poussière impalpable, sur laquelle nous n'aurions pas plus de prise que sur un tout indivis.

Aussi n'est-ce point de la sorte que l'intelligence procède. En même temps qu'elle exerce sa force de désagrégation, elle déploie une activité de triage, de distribution, qui aboutit à l'établissement de groupes plus ou moins cohérents, entre lesquels elle s'applique à mettre de l'ordre. C'est ce procédé complexe qui constitue la *classification*.

L'âme de cette méthode, si l'on peut ainsi dire, n'est

(1) *Discours de la méthode*, 2e partie; cf. *Regulae ad direct. ingen.*, Reg. 5.

Digitized by Google

autre chose que la perception des ressemblances. Entre les phénomènes ou les êtres que distingue notre analyse, il en est qui nous paraissent présenter des analogies plus ou moins marquées ; nous ne manquons pas à les rapprocher. Et ce rapprochement nous cause un manifeste plaisir. On n'a, pour s'en convaincre, qu'à observer la joie du petit enfant lorsqu'il commence à savoir ramasser, du milieu du gravier, les pierres blanches, ou les pierres arrondies, pour en faire de petits tas naïvement sélectionnés ; ou, encore, son enthousiasme lorsqu'il peut reconnaître dans un livre d'images un chien ici, un chien là, et encore d'autres à la suite. Bientôt il s'essaiera, sans doute, à faire des collections ; et ce goût l'accompagnera durant toute sa vie, s'élevant peut-être au rang de passion, qu'il s'agisse de recueillir des timbres-poste, de faire un herbier, ou de se monter une bibliothèque. N'étant pas disciple du docteur Craniose (1), je suis tout disposé à penser que la « bosse » des collections, pas plus que celle du meurtre, n'est d'essence simple : beaucoup de tendances diverses peuvent concourir à former le collectionneur. Mais je crois qu'à bien examiner la chose, on verra que le plaisir fondamental en cette affaire c'est la jouissance que procure la classification : c'est-à-dire le groupement des choses suivant leurs affinités.

Il est possible d'avancer d'un pas encore, en recherchant pourquoi nous aimons ainsi à classer, pourquoi nous jouissons de ces rapprochements, — qui sont à la base de tout savoir, et qui sont aussi, sous la forme moins rigoureuse de comparaisons, d'images et de symboles, une des grandes ressources de l'art. Ne serait-ce pas que — selon le caractère commun à tout ce qui vit, peut-être à tout ce qui est (témoin l'universelle loi du moindre effort) — notre esprit tout à la fois tend à agir et préfère économiser ses forces ? La passivité nous répugne, mais une excessive tension nous est douloureuse ; la monotonie nous déplaît, mais nous

(1) Ainsi se nomme, dans *M. Crépin*, de Toepffer, le pédagogue féru du système de Gall.

Digitized by Google

aimons que ce qui survient ne nous soit pas trop difficilement assimilable : qu'en d'autres termes, il ne manque pas d'attache avec ce que déjà nous connaissons. Or, toute ressemblance perçue offre cet avantage de nous offrir une acquisition nouvelle qui sans peine se relie à quelque élément de notre fortune établie.

En connexion avec ce plaisir élémentaire, inhérent à la formation de chaque groupe, la classification nous en procure un autre par la hiérarchie qu'elle établit entre des groupes, de plus en plus vastes, qui viennent s'enchâsser les uns dans les autres. Cet ordre, qui met une sorte d'unité dans la variété, répond lui aussi à une tendance essentielle de notre esprit. Son activité, en effet, est éminemment synthétique ; et ce que nous avons dit, en commençant, de la façon dont il s'attaque au donné pour le diviser, ne doit pas nous induire en erreur à cet égard. Comme la plante ne désagrège les minéraux du sol, ou comme l'animal ne déchire puis ne digère sa proie, que pour en faire son aliment, c'est-à-dire en définitive relier les matériaux dissouts en une structure nouvelle, leur imposant le type végétal ou zoologique au profit duquel ils ont été arrachés à leurs anciennes connexions, — ainsi notre esprit ne soumet à ses analyses le chaotique ensemble des impressions données, que pour s'en nourrir en quelque sorte, et se les assimiler, leur redonnant ainsi une unité, *son* unité.

II

Quoi qu'il en soit de ces considérations, le fait est certain que *classer* constitue l'un des procédés fondamentaux par lesquels se manifeste l'activité de l'esprit.

Le langage, cet indispensable allié de la pensée, est-il autre chose qu'un vaste système de classification ? Les diverses sortes de mots, d'abord : substantifs, adjectifs, verbes, etc., marquent autant de catégories générales, par

Digitized by Google

lesquelles nous distinguons les faits, les qualités, les actions, etc. A leur tour, les conjugaisons, modes et temps des verbes répondent à divers groupes que nous déterminons, dans l'ensemble des actions, suivant qu'elles sont réelles ou seulement désirées, qu'elles sont anciennes, actuelles, ou à venir. Chaque mot, enfin, représente tout un ensemble d'êtres ou de phénomènes assez semblables entre eux pour nous avoir paru susceptibles de s'abriter sous une même dénomination.

Est-il besoin de rappeler que, si toutes les langues humaines ont en commun ce caractère d'être des classifications, et s'il y a même accord entre elles, ou grande analogie, sur plusieurs points de leurs divers systèmes, elles offrent d'autre part des divergences marquées, d'où provient l'essentielle difficulté des traductions. Sous le mot *fromm*, par exemple, l'allemand a rassemblé toute une série de caractères (et jusqu'à la douceur d'un cheval : *ein frommes Pferd*) que le français n'a point groupés de même.

Mais ce n'est pas seulement d'une langue à une autre qu'on voit ainsi la plupart des mots ne se correspondre que d'une façon très imparfaite, et non pas comme le font, par exemple, les deux numérotations parallèles des chiffres romains et des chiffres arabes : c'est aussi à l'intérieur d'une même langue qu'on observe maintes incohérences. Non seulement le sens de chaque mot reste toujours plus ou moins fluide, en sorte que la signification s'en altère avec le temps ; mais il y a toujours des synonymes, c'est-à-dire des séries de deux ou plusieurs mots qui désignent, aussi bien les uns que les autres, un certain groupe de caractères, mais qui se distinguent par le fait qu'à ce fond commun l'un d'entre eux ajoute ceci et l'autre cela. Qu'est-ce à dire? sinon qu'aucune langue n'est l'expression d'un système unique et ferme, mais bien le résultat de l'enchevêtrement de plusieurs essais de classification, incomplets, hétérogènes, et médiocrement précis.

Digitized by Google

Souvent on admire et vante les merveilles cachées dans le trésor des langues humaines. Certes, on a raison si l'on veut parler de leur souplesse, de leur richesse, des ressources qu'elles prêtent tant à la littérature qu'à nos relations courantes. On peut même — bien qu'on ait, à mon sens, abusé parfois de ce moyen — chercher à recueillir dans le langage je ne sais quelle sagesse profonde, expérience en quelque sorte universelle et lentement accumulée, dont nos mots seraient les dépositaires. Ainsi l'instinct peut parfois instruire utilement l'intellect. Mais il faut bien avouer, d'autre part, qu'au point de vue de l'exactitude et de la cohérence, les langues sont fort imparfaites. Et qui en souffre plus cruellement que les philosophes ! Combien de mots dont l'usage leur est indispensable, mais dont la signification est si flasque que leur emploi prête à de perpétuels malentendus et stérilise maintes controverses ! C'est que nos langues résultent d'un travail de classification exécuté naïvement par la masse des humains, qu'ont guidée des considérations d'immédiate utilité pratique et non point de science. Ce travail, il est vrai, a subi le contrôle de tous pendant des siècles : et c'est ce qui fait son mérite. Mais il n'a été ni inspiré par le désir de l'exactitude, ni critiqué par la réflexion rationnelle : et c'est ce qui constitue son défaut.

Plus d'un penseur a rêvé d'un langage qui échapperait aux défauts inhérents à nos idiomes. On sait comment Leibniz, par exemple, dès sa jeunesse et durant tout le cours de sa vie, s'est occupé de la possibilité d'établir une langue vraiment philosophique, dont tous les mots et toutes les règles se mouleraient sur la réalité. Par une analyse aussi exacte que celle qui décompose les nombres en leurs facteurs premiers, les concepts seraient résolus en notions élémentaires et simples, à chacune desquelles un signe correspondrait ; le raisonnement, dès lors, pourrait opérer sur ces signes avec autant de sûreté que le calcul le fait sur les nombres. Les noms que forgent nos chimistes et qui (bien

Digitized by Google

longs souvent et disgracieux, mais cela ne fait rien à l'affaire) parviennent à indiquer l'exacte composition des corps les plus compliqués, — ces noms, avec les formules où la même composition se résume en quelques lettres diversement groupées et munies d'exposants numériques, — voilà qui nous donne une idée, je pense, de ce que pourrait être une langue répondant au désir de Leibniz.

Mais qui ne voit que, pour qu'un tel système de parole et d'écriture pût s'appliquer à toutes choses, il faudrait au préalable que toutes choses fussent connues et analysées avec la même perfection que le sont aujourd'hui les composés chimiques. Or, laissant de côté la question de savoir s'il n'est rien dont l'essence résiste à des analyses aussi radicales, et si toutes les relations que les choses soutiennent entre elles seraient vraiment susceptibles de se ramener à une seule et même échelle, comme le sont les relations à l'étude desquelles se borne la chimie, — en tous cas il faut avouer que ce ne sera ni demain, ni jamais que l'homme aura tout vu, tout étudié à fond, qu'il aura découvert toutes les subordinations et connexions réciproques des phénomènes, qu'en un mot il saura tout : et il ne faudrait pas moins que cela pour pouvoir établir la langue exacte et réellement philosophique.

Sans doute, ici comme partout, il doit y avoir action réciproque : à mesure que des découvertes sont faites dans un des domaines de la science, on en voit s'améliorer la terminologie,et cette amélioration de la terminologie, à son tour, favorise de nouveaux progrès scientifiques. Mais, en somme, la transformation du langage est effet bien plus encore qu'elle n'est cause. Condillac s'est complètement mépris à cet égard lorsqu'il a écrit : « Les progrès des sciences dépendent uniquement des progrès des langues » ; et que, après nous avoir fait admirer l'excellence de l'algèbre, dont toutes les démonstrations sont claires et rigoureuses, parce qu'elles s'expriment dans « la mieux faite » de toutes les langues, il ajoute : « Toutes les sciences auraient la même exacti-

Digitized by Google

tude, si on les parlait toutes avec des langues bien faites.... Mais, gémit-il, on est dans l'usage de les parler avant d'en avoir fait la langue ». (1)

Laissant là l'utopie d'une langue parfaite, en laquelle s'exprimerait une classification irréprochable et sans lacunes, contentons-nous d'examiner comment, de fait, dans nos sciences toujours incomplètes mais toujours progressives, le procédé classificateur se présente, et ce qu'il apporte avec lui.

III

Commençons par remarquer (c'est peut-être bien naïf !) que tout classement opéré par un savant n'est pas, pour cela seul, une classification scientifique.

Non seulement, dans un savant le savant n'est pas tout l'homme. En dépit du pli professionnel, un botaniste continue de voir dans les plantes autre chose qu'une matière à étude ; et, s'il a quelque terrain autour de sa maison, s'il y organise, d'une part, des groupes de fleurs d'agrément et, d'autre part, un jardin potager, on verra dans ce dernier, fraternisant avec une ombellifère, comme la carotte, une solanée, la pomme de terre, reléguée à cette place à cause de son caractère comestible, bien loin de ses sœurs décoratives, la stramoine ou le tabac.

Mais il y a plus : même dans son activité proprement scientifique et au profit de cette activité, le savant recourt maintes fois à des classements qui n'ont qu'un but et une valeur tout utilitaires. Ainsi, quand un naturaliste organise chez lui des caisses vitrées et bien fermées, pouvant retenir des serpents, des lézards, des insectes terrestres ou aériens, et, d'autre part, des aquariums ouverts par le haut, pour des poissons, des insectes aquatiques et autres animaux qui ne sauraient fuir hors de l'élément liquide, la distribution

(1) Condillac, *La logique* (1780), p. 122 note, 133, 135 (2e partie, ch. VII).

Digitized by Google

de ces échantillons d'après leurs habitats respectifs — distribution dans laquelle il faudra songer encore à éviter les entremangeries possibles — ne présuppose ni ne fonde aucune connaissance scientifique.

Quelle qu'en soit la première origine, la distribution des étoiles en constellations rentre dans le même genre de procédé. Il n'y a que les ignorants pour se figurer que les astres qui nous apparaissent comme formant un groupe soient réellement voisins dans l'espace ; l'astronome n'en continue pas moins de parler de l'α de la Grande Ourse, etc., parce que ces figures, arbitrairement tracées dans la carte céleste, sont le seul moyen pratique d'y fixer des points de repère. Mais, dans des cas comme ceux que nous venons de mentionner, on sait bien qu'on n'a opéré qu'une distribution factice, répondant à de simples besoins d'opportunité.

Autrement en est-il de la classification véritable. Elle aussi, sans doute, vient répondre à des nécessités pratiques, elle aussi constitue un auxiliaire indispensable au savant, qui serait, sans ce répertoire, dans l'impossibilité de s'y retrouver au milieu de toutes ses richesses, et qui sans cette nomenclature ordonnée ne parviendrait pas à s'entendre avec ses confrères. Mais, tout en rendant ces précieux services, la classification prétend faire davantage. Elle vise à donner un tableau réel des choses et de leurs parentés naturelles ; elle cherche le principe des groupements qu'elle opère, non point dans des qualités relatives au savant et à ses convenances pratiques, mais dans des caractères inhérents aux objets eux-mêmes.

Bien entendu, cette objectivité ne peut être absolue : c'est toujours avec nos sens humains (aidés d'instruments qui en prolongent et précisent le pouvoir) que nous observons les choses ; et c'est toujours avec notre intellect, et conformément à ses lois, que nous interprétons l'expérience. Il ne faut pas demander l'absurde : notre science demeurera toujours humaine, sans doute ; mais elle peut être « science ».

Digitized by Google

Bien entendu, encore, la classification, comme tout autre élément de notre savoir, est soumis à la loi du progrès : elle ne peut commencer que par des ébauches et ne se rapproche du but qu'au moyen d'approximations successives. Voici deux exemples, empruntés aux travaux du même illustre naturaliste ; ils nous fourniront l'occasion de remarquer deux procédés distincts qui apparaissent dans les tâtonnements d'une classification provisoire.

On sait comment Linné distribuait le règne animal. Il en faisait six classes : mammifères, oiseaux, amphibies, poissons, insectes, vers. Les quatre premières de ces classes se dessinaient clairement et d'une manière assez exacte à ses yeux. Quant au reste des animaux, plus difficiles à ordonner, et très imparfaitement étudiés alors, il s'en débarrassait en les divisant, d'une façon plus ou moins grossière, en deux groupes : la classe des insectes, qui se tient encore assez bien, et celle des vers, où tout le reste est jeté pêle-mêle. Assurément, il y faudra revenir, regarder les choses de beaucoup plus près, et instaurer plusieurs divisions dans ce chaos (1). Mais c'est déjà quelque chose que d'avoir tiré de la masse générale les quelques groupes qui s'esquissaient assez bien. S'il n'est pas vrai, comme on le dit, qu'il n'y ait que le premier pas qui coûte, au moins un premier pas fait peut-il inaugurer un long et triomphal voyage ; tandis qu'attendre que tout soit connu, pour commencer de fixer ce qu'on peut déjà saisir, serait se condamner à une éternelle ignorance.

Le même Linné, d'autre part, dans la distribution des végétaux nous offre l'exemple typique du second des procédés qui caractérisent les classifications provisoires. Ici (du moins pour les phanérogames, auxquelles nous nous bornons afin de simplifier) tout est complètement et également bien distribué ; et la distribution est poussée jusqu'au bout d'après un même principe : le nombre et la situation des

(1) Linné lui-même appela parfois ainsi cette sixième classe.

Digitized by Google

étamines et des pistils servant, avec quelques autres caractères du même genre, à l'établissement de tableaux systématiques où toute plante trouve sa place marquée.

Si la classification n'avait pour but que d'établir d'une façon quelconque, pourvu qu'elle soit commode, parmi la foule immense des plantes un ordre qui permette de s'y retrouver, une terminologie précise grâce à laquelle les botanistes puissent s'entendre dans leurs discussions et, en chaque cas, savoir bien de quel végétal ils parlent, — peut-être alors, à quelques détails près, qui appelleraient et supporteraient certains perfectionnements sans que rien fût changé aux principes, le système de Linné eût-il été admis comme classification définitive. Il n'en a rien été. Quelque admirable et pratiquement avantageux qu'on le reconnût, on l'a taxé d'*artificiel* et on s'est efforcé de lui en substituer d'autres qu'on nommait *naturels*.

Qu'est-ce à dire ? sinon qu'en classant, les naturalistes avaient la prétention de faire plus qu'une distribution commode des innombrables matériaux rassemblés pour leurs études. Qu'est-ce à dire ? sinon qu'ils nourrissaient l'espoir de discerner et de noter les divers degrés d'affinité qui existent réellement entre les choses et font partie intégrante de leur caractère.

Dès lors, il n'importe pas seulement de classer afin que nos descriptions de tel ou tel être soit utilement abrégées : comme lorsque, ayant à faire le diagnostic de la poule, je me trouve dispensé de l'énumération d'un très grand nombre de caractères par ce seul terme général : « C'est un gallinacé, qui, etc.... » Non ; on part de l'idée que l'oiseau dont il s'agit a positivement, entre autres qualités importantes, celle d'occuper dans l'ensemble de la hiérarchie universelle une certaine place, et de soutenir avec les autres êtres telles et telles relations plus ou moins directes et plus ou moins étroites, que nous cherchons à exprimer par le rang que nous lui assignons dans nos tableaux taxinomiques.

Dans ce but, on répudiera le procédé facile qui consis-

Digitized by Google

tait à classer d'après les variations d'un seul ordre de caractères. Pour établir des groupes vaiment « naturels », on s'efforcera de tenir compte de tous les caractères des êtres en question (De « tous » ; mais les aperçoit-on tous ? les connaîtra-t-on jamais tous ?)

Dans le maniement de ces multiples caractères, il ne saurait suffire d'user du calcul arithmétique. Pour faire cet « arrangement, dans lequel, dit-on (1), les êtres du même genre seront [d'une façon véritable] plus voisins entre eux que de ceux de tous les autres genres », il ne suffira pas de constater que A et B ont entre eux 40 caractères communs sur 60, tandis qu'entre A et C il n'y en a que 30, pour en conclure que A et B sont donc plus voisins que A et C. Il s'agit d'apprécier l'importance relative des caractères en question : une seule ressemblance, mais fondamentale, devant compenser plusieurs divergences d'ordre secondaire. Il s'agit donc, ainsi qu'on s'exprime, de « peser » les caractères : formule purement symbolique, car on n'a point à sa disposition de balances pour opérer cette pesée, et le naturaliste en est réduit à une appréciation directe, toute humaine et en grande mesure personnelle.

Sans doute, certains faits ici nous viennent en aide. Telles ces « corrélations » nécessaires, ces « subordinations de caractères », dont les Jussieu tenaient compte et que Cuvier fit ressortir plus encore. Il est, en effet, certains caractères dominateurs, dont la présence entraîne avec soi celle de plusieurs autres qualités dérivées. Mais cela ne suffit pas à trancher toutes les difficultés inhérentes à l'appréciation des ressemblances et des différences existant entre les choses. Aussi voyons-nous les classifications condamnées à des remaniements perpétuels.

Ce qui impose ces remaniements, parfois c'est la découverte de nouvelles espèces, que les voyages, le sondage des

[1] Cuvier, *Le règne animal distribué d'après son organisation* (1817, puis 1829), Introd. au 1er vol., p. 12.

Digitized by Google

mers, la paléontologie viennent offrir au classificateur qui, pour leur donner une place et pour faire droit aux affinités jusqu'alors inconnues qu'elles révèlent, se voit obligé de briser d'anciens groupes et d'en instituer de nouveaux. Ou bien, chose plus grave encore, voici, par un progrès de l'outillage ou par l'initiative de quelque génie, une catégorie nouvelle de caractères, jusqu'alors inaperçus ou dédaignés, qui s'impose à l'attention des naturalistes, mais dont on ne peut tenir compte sans que soit profondément bouleversée la « pesée » autrefois accomplie. Ainsi, le microscope a fourni d'immenses ressources et du même coup imposé d'immenses transformations aux classements opérés avant qu'on eût ce secours. Ainsi, la naissance et le développement de l'embryologie ont procuré de nouveaux points de vue pour apprécier les affinités relatives des diverses espèces vivantes. Parfois, sans doute, souvent même, en vertu de quelqu'une de ces corrélations naturelles dont nous avons fait mention, il arrivera que, parmi les caractères de l'ordre nouvellement découvert, apparaîtront des affinités correspondant à celles qu'on avait observées déjà : et celles-ci s'en trouveront confirmées. Mais tel ne sera pas toujours le cas ; souvent, au contraire, on verra, du nouvel ordre de faits considéré, surgir des raisons en faveur de la dissolution d'anciennes alliances et de la formation de groupes nouveaux.

La difficulté sera d'apprécier si les raisons dont il s'agit sont assez fortes pour prévaloir contre celles qui ont jadis inspiré la classification reçue. Et, ici comme partout, on courra le risque ou de céder à un attachement excessif pour les principes traditionnels, ou de s'exagérer la portée des études récentes, études que leurs auteurs ont une tendance naturelle à placer au premier plan.

N'est-ce pas là, par exemple, ce qui arrive à M. Le Dantec lorsqu'il veut donner une base chimique à la détermination des espèces animales et végétales ? Certes, on ne voit que trop combien cette détermination a été jusqu'ici diffi-

Digitized by Google

cile, et combien la notion même de l'espèce se définit malaisément. Quand Linné écrit : « Nous comptons autant d'espèces qu'en a, à l'origine, créé l'Etre infini », — malgré tout le respect dû à l'illustre Suédois, on ne peut s'empêcher de sourire : est-ce que, par hasard, il aurait eu la chance de pouvoir consulter les livres d'échantillons du Créateur ? Et quand d'autres posent qu'il faut appeler « espèce » l'ensemble des êtres descendus l'un de l'autre ou de parents communs, la définition n'en vaut guère mieux. Car les êtres vivants ne sont pas munis d'un Heerdbook où l'on puisse lire quels sont leurs ancêtres : nous n'avons aucun moyen de nous assurer qu'un pied de gentiane acaule enraciné aux flancs du Chamossaire est matériellement le petit-cousin de tel qui croît sur les monts d'une autre contrée.

En définitive, on se rabat donc sur la ressemblance, qu'on peut, si on le juge bon, tenir pour le signe présumé d'une communauté d'origine. Mais cette ressemblance, qui n'est jamais identité, reste plus ou moins indéfinissable : les individus s'éloignent tous, en un sens ou en un autre, d'un certain type moyen, et il n'est pas aisé de fixer les limites extrêmes d'éloignement au delà desquelles un individu devra être déclaré n'appartenir plus à l'espèce dont il s'agit. En tous cas, on en est réduit ici à des critères élastiques, imprécis, de sorte que les espèces ne se définissent trop souvent qu'au moyen de différences quantitatives. Combien il serait à désirer de pouvoir mettre à la base de la détermination des espèces un caractère net et qualitatif !

Croira-t-on trouver un pareil critère dans la fécondité du rapprochement sexuel ? Il sera bien difficile à administrer, ce critère, d'autant plus qu'une génération au moins d'hybride est possible entre deux espèces certainement distinctes, et que, d'autre part, tous les mariages ne sont pas nécessairement féconds entre individus appartenant bien à la même espèce : témoins ceux des humains.

Eh ! bien, dit M. Le Dantec, le vrai critère spécifique, il faut le chercher dans l'ordre de la chimie. Partant des or-

Digitized by Google

ganismes les plus simples, cet auteur nous montre (1) que la forme de l'amibe, par exemple, résulte tout naturellement du rapport de tension mécanique entre sa substance et celle de l'eau qui l'entoure : rapport qui tient lui-même à la composition chimique du protoplasme de l'amibe et qui se perpétue puis se reproduit dans les individus nés du premier, grâce à ce que cette composition spéciale reste elle-même identique au cours de l'assimilation par laquelle l'amibe se nourrit et bientôt, suralimentée, se fractionne. Le mystère de la vie consisterait donc uniquement en une réaction chimique qui, au lieu d'aboutir, comme c'est le cas dans la chimie des corps inorganiques, à la destruction d'un composé au profit d'un autre, a pour effet de maintenir et de multiplier toujours le même composé.

Je n'essaierai point de discuter cette théorie de la vie, ce qui dépasserait mes compétences. Je ne soulèverai pas non plus la question de savoir si, à supposer que les forces mécaniques et chimiques invoquées suffisent pour expliquer la forme des organismes élémentaires et leur perpétuation héréditaire, elles suffiraient de même en ce qui concerne des êtres infiniment plus complexes. Je ne veux m'occuper que des heureuses conséquences que M. Le Dantec croit pouvoir tirer de sa doctrine en faveur d'une détermination vraiment scientifique de l'espèce. Examinons cette question.

Etant posées les bases qu'on vient d'indiquer, chaque espèce végétale ou animale a pour cause de toute sa constitution une certaine composition particulière de son protoplasme. Qui ne sait que la digitale et l'aconit donnent deux alcaloïdes bien distincts, mais cependant plus apparentés entre eux qu'avec ceux que fournit la belladone ou le tabac ? Ou, pour prendre un autre exemple, que M. Le Dantec développe avec esprit : voyez les chiens et les loups. N'y a-t-il pas entre un chien du Saint-Bernard, un lévrier, un king-

(1) Le Dantec, *La forme spécifique.* Types d'êtres unicellulaires. (Encyclopédie scientifique des aide-mémoire.)

Digitized by Google

Charles, plus de différence apparente qu'entre tel type de chien et celui du loup ? Cependant un chien, lui, ne s'y trompe point. Grâce à quoi ? Grâce surtout à son odorat, qui est un sens éminemment chimique. « Si vous mettez en présence d'un chien quelconque, écrit-il, un autre chien d'un type que le premier n'ait jamais vu, vous verrez les deux animaux se faire les politesses habituelles avant de se battre, tandis que n'importe quel chien, mis en présence d'un loup, s'enfuira ou sautera dessus immédiatement, suivant son degré de bravoure »(1)... Le chien a *senti* qui était ou qui n'était pas de son espèce : pour lui le caractère *odeur* a prévalu sur l'apparence visible. « Nous autres hommes, ajoute M. Le Dantec, qui sommes des *visuels*, avons une tendance à attacher à la morphologie une importance capitale ; les chiens, qui ont un odorat supérieur, font passer la chimie avant la morphologie » ; et notre auteur estime qu'en cela les chiens nous montrent la bonne voie.

Mais cette voie est bien difficile à suivre : on peut, sans doute, poser dès maintenant et trouver beaucoup meilleure que toute autre, parce qu'elle est plus précise, cette définition de l'espèce : « l'ensemble des êtres qui ont qualitativement le même patrimoine héréditaire, c'est-à-dire dont les protoplasmes sont composés des mêmes substances vivantes. » Le difficile c'est de diagnostiquer ce patrimoine héréditaire : notre chimie est encore loin d'y parvenir. Aussi M. le Dantec finit-il par avouer que « dans l'état actuel de la science », c'est encore sur l'ensemble des caractères extérieurs qu'il faut se baser ; en sorte que le « réactif morphogénique est le meilleur de ceux qui sont à notre disposition pour connaître les similitudes chimiques des patrimoines héréditaires » (2). En fait, nous ne sommes donc pas plus avancés qu'auparavant.

A cette remarque, j'en ajouterai deux autres. 1° Il y a

(1) Le Dantec, *La crise du transformisme* (1910), p. 125 à 127.
(2) *Op. cit.*, p. 148, 152 et suiv.

Digitized by Google

longtemps qu'on avait remarqué que certaines familles de plantes se signalent par l'émission d'odeurs caractéristiques ou par la production de tel ou tel sel, alcaloïde, gomme, essence, etc. ; mais y a-t-il là de vraies révélations concernant la composition chimique de leur protoplasme ? Ces productions ne sont-elles pas des sortes d'excréments, comme la sueur humaine ? A coup sûr, il doit bien y avoir une relation entre leur nature chimique et celle du protoplasme de l'être dont elles proviennent ; mais la révélation qu'elles peuvent fournir à cet égard n'est peut-être pas aussi importante que semble le supposer M. Le Dantec. Telles de ces productions, relativement superficielles, pourraient présenter entre elles de grandes ressemblances, ou au contraire de fortes différences, sans que cela impliquât le même rapport entre les compositions chimiques fondamentales des êtres qui les ont laissé échapper. (1) Un même composé peut, en effet, se former dans des conditions très variées et par des procédés divers : on arrive, par exemple, à l'acide sulfurique aussi bien par la décomposition d'un sulfate que par l'oxydation énergique du soufre ; tout comme, dans un autre domaine, on parvient aussi bien au cercle en partant d'un carré qui, par un recoupement continu des angles, se transforme peu à peu en un polygone ayant un nombre infini de côtés, qu'en partant d'une ellipse dont on rapproche graduellement les foyers, jusqu'à les faire coïncider.

2°, et surtout, — quelque importance que puisse avoir pour la caractérisation des êtres vivants la composition chimique de leur protoplasme, — si l'on voulait prendre ce critère seul pour principe de leur classification (ce qui est évidemment la tendance de M. Le Dantec), ne retomberait-on pas ainsi dans le défaut des systèmes « artificiels », qui n'envi-

(1) On atteint déjà beaucoup mieux le fond vital de l'être animé dans les recherches portant sur la manière dont le sang d'une espèce réagit sur celui d'une autre. Si la classification, particulièrement la classification phylogénétique, a quelque ressource à trouver dans le domaine physiologico-chimique, c'est sans doute au moyen d'études de cette nature.

Digitized by Google

sagent qu'une sorte de caractère et qui lui sacrifient tout le reste ? Classer les êtres d'après leur seule composition chimique, ce ne serait, probablement, pas toujours les grouper d'après leurs affinités d'ensemble, qui sont fort complexes et d'ordres divers. (1) Ne s'exposerait-on pas ainsi à commettre des bévues analogues à celles d'un historien de l'art qui distribuerait les statues exclusivement d'après les matières dont elles sont faites : marbre, bois, or et bronze ; ou à celles d'un chimiste qui prendrait pour critère dans la distinction et le classement des corps leur seul aspect cristallographique ? (2)

IV

Un autre point de vue (auquel il va sans dire que M. Le Dantec n'est point étranger) est venu, depuis un demi-siècle surtout, donner un sens tout nouveau à la classification des êtres vivants : l'évolutionnisme. Du moment qu'on a compris que les diverses formes de plantes et d'animaux sont sorties, au cours des siècles, par degrés successifs, de vivants primitifs et très élémentaires, les groupements qu'on en peut faire revêtent une tout autre portée. On ne saurait plus accuser les taxinomistes de se livrer à un travail dépourvu de valeur objective et qui ne nous apprendrait rien sur la nature réelle des êtres. Les affinités que ces savants cherchent à apprécier sont désormais des parentés véritables : en sorte que les tableaux de la classification, s'ils

(1) Il est à remarquer, du reste, que dans la chimie aussi les relations des corps composés (pour ne rien dire des éléments) ne se présentent point d'une manière simple et qui détermine un système unique de classement. On peut, par exemple, aussi bien — suivant l'aspect que l'on considère — grouper ensemble tous les chlorates (de potassium, sodium, etc.), ou tous les produits (oxydes, sels, etc.) ayant pour base le potassium.

(2) Auquel cas le soufre, par exemple, perdrait son identité. — Ce sont des erreurs de ce genre qui régnaient dans la vieille chimie et qui, par exemple, lui ont fait admettre, pendant un temps, trois éléments fondamentaux : soufre, sel et mercure.

Digitized by Google

sont habilement dressés, constituent des arbres généalogiques. Chacun voit combien en est dès lors accru l'intérêt. Il est opportun cependant de faire à ce propos trois remarques :

1° S'il augmente l'intérêt de la classification, l'évolutionnisme ne lui apporte aucune lumière ; il ne l'aide pas dans l'accomplissement de sa tâche. De fait, il n'est aucun cas où l'on soit en mesure de constater par voie de preuve historique que telles ou telles espèces proviennent d'un ancêtre commun relativement rapproché, d'où résulte qu'il faut les tenir pour apparentées entre elles ; c'est inversement, toujours, des affinités remarquées entre certaines espèces qu'on infère leurs relations généalogiques.

2° Le lien généalogique n'intervient que lorsqu'il s'agit des êtres vivants ; il n'en peut être question dans le monde inorganique. Or, si la classification a toujours été particulièrement cultivée en botanique et en zoologie, elle n'est point inféodée à ces seules provinces de l'univers : sous des formes diverses elle s'applique aussi en mécanique, en physique, en chimie, etc. ; car elle est, nous l'avons dit, un procédé essentiel à l'esprit humain. La classification a existé dans les sciences naturelles avant l'éclosion de l'évolutionnisme, et elle s'exerce à l'égard des choses auxquelles ne saurait s'appliquer la considération généalogique : elle ne peut donc se confondre entièrement avec cette considération-là, ni devoir à celle-là seule toute sa valeur.

D'où découle — 3° — qu'on peut se demander si, même dans le domaine de la nature animée, le point de vue de la phylogenèse doit prévaloir d'une manière exclusive en matière de classification, c'est-à-dire si, dans le groupement des êtres, toutes sortes d'autres rapports, — à supposer qu'il s'en présente, — doivent être évincés au profit du seul rapport de la descendance généalogique. Quand il s'agit d'êtres humains, il y a un certain intérêt sans doute à dénombrer les membres de la famille X*** ou de la famille Z*** ; mais il sera plus souvent et plus réellement important de savoir qui, parmi les

Digitized by Google

habitants de la ville, sont ceux qui pratiquent le négoce, ou s'adonnent aux belles-lettres, lesquels sont progressistes ou réactionnaires ; et bien souvent les liens de parenté n'auront rien à faire avec ces groupements plus essentiels : des cousins, des frères même se trouveront dans des camps différents.

De ma troisième remarque, j'avoue que je ne vois pas clairement la portée pratique, en l'état actuel des choses, où, comme je l'ai dit, la phylogenèse en est réduite à emprunter ses données à la classification générale et, par conséquent, ne s'en distingue pas ; mais ma remarque a néanmoins, me semble-t-il, sa valeur en principe. Elle rejoint ce que je disais plus haut du danger qu'à chaque époque la classification s'inféode trop exclusivement à un point de vue spécial, sur lequel l'attention se trouve fixée par l'état des travaux contemporains.

V

Par cette même remarque troisième, je me vois amené à introduire la mention de certaines vues portant, non plus sur la détermination de l'espèce, mais sur le plan d'ensemble de la classification.

Pénétré de la pensée de Leibniz, que la nature ne fait pas de sauts, en sorte que, de la monade la plus infime jusqu'à la monade suprême, tous les degrés possibles de développement sont représentés dans l'univers, Ch. Bonnet estimait que les êtres forment une échelle unique et continue.

Il n'a pas été le seul naturaliste qu'ait hanté l'idée d'une échelle des êtres. Le véritable initiateur de l'évolutionnisme, dans l'âge moderne, Lamarck s'y était pour sa part énergiquement attaché : « Comme l'homme est condamné, dit-il, à épuiser toutes les erreurs possibles avant de reconnaître une vérité lorsqu'il examine les faits qui s'y rapportent, on a nié que les productions de la nature, dans chaque

Digitized by Google

règne des corps vivants, fussent réellement dans le cas de pouvoir former une véritable série d'après la considération des rapports et on n'a voulu reconnaître aucune échelle dans la disposition générale, soit des animaux, soit des végétaux.... Je vais faire voir que la nature a réellement formé dans chacun de ces règnes une véritable *échelle*, relativement à la composition croissante de l'organisation de ces êtres vivants,... échelle qu'il s'agit de reconnaître, en rapprochant les objets d'après leurs rapports naturels. » (1)

Pour sa part, Lamarck enseigne que les animaux se distribuent en un certain nombre de grandes masses, à savoir 14 « classes » (2) : infusoires, polypes, radiaires, vers, etc... jusqu'aux quatre sortes de vertébrés ; que chacune de ces classes se caractérise par un certain système d'organes essentiels ; et que toutes ces classes forment entre elles une « chaîne », où l'on voit les systèmes aller se dégradant depuis celui qui présente la plus grande complication jusqu'à celui qui est le plus simple.

Remarquons en passant combien il est curieux d'entendre Lamarck parler de la sorte, et donner pour titre et pour ordre de marche à l'un des plus importants chapitres de sa *Philosophie zoologique* la « Dégradation et simplification de l'organisation d'une extrémité à l'autre de la chaîne animale, en procédant du plus composé vers le plus simple ». Il est pourtant bien convaincu, — c'est même là sa thèse essentielle, — que la nature a procédé dans le sens inverse, par complication graduelle, par progrès de bas en haut. Ce qui lui impose, ou du moins lui inspire, sa manière de s'exprimer, ce n'est pas uniquement la naturelle tendance de l'homme de rapporter tout à soi ; c'est le fait que, par une nécessité des choses, ce sont bien les classes supérieures d'animaux qui se dessinèrent les premières aux

(1) Jean LAMARCK, *Philosophie zoologique*, 1re partie, ch. V.
(2) Plus tard, il en compta seize.

Digitized by Google

yeux des naturalistes, celles qui encore à l'époque de Lamarck étaient de beaucoup les moins connues, et de la connaissance desquelles, par conséquent, il était sage de partir pour descendre à la définition des autres.

Il faut remarquer que nous n'avons pas affaire ici à l'échelonnement universel des Leibniziens : les animaux forment une échelle, mais les végétaux en forment une autre, à côté de la première. Seulement, nous dit Lamarck, celle-ci est beaucoup plus difficile à établir parce que, si l'on voit bien quels sont les végétaux les plus infimes, on ne saurait dire, ainsi que cela se fait si facilement pour les animaux (auxquels préside incontestablement l'homme), où se trouve le haut bout de la chaîne : d'où résulte qu'on ne sait comment en définir la direction.

Remarquons aussi que la loi de la gradation régulière ne s'applique bien qu'aux classes, et dans une large mesure aussi aux grandes familles, qui en constituent les premières subdivisions. Mais elle ne se réalise pas nettement à l'égard des divisions plus spéciales : entre les divers groupes que comprend une famille on ne retrouve pas une hiérarchie aussi suivie ; l'immense variété des circonstances dans lesquelles les êtres ont eu à vivre et à évoluer leur a imposé, par rapport au système auquel ils appartenaient, une multitude de déviations en des sens divers. De sorte que les « espèces » ne viennent pas se ranger, comme les grandes masses, en une série « unique, simple, linéaire », mais forment comme autant de groupes de ramifications latérales autour de la masse dont elles font partie. En définitive donc la chaîne générale se présente, comme une série « continue, sans doute, mais rameuse et irrégulièrement graduée » (1).

Cette concession ne devait pas suffire à sauver la théorie de la chaîne unilinéaire. On sait avec quelle énergie Cuvier et ses disciples, au premier rang desquels il faut, à cet

(1) *Op. cit.*, 1re partie, ch. V.

Digitized by Google

égard, ranger Louis Agassiz (1), opposèrent à cette conception l'idée qu'il existe, pour les animaux, un certain nombre de « plans » généraux de construction, qui ne sortent nullement l'un de l'autre par complication croissante, mais sont entièrement distincts, indépendants les uns des autres et parallèles entre eux. Ces types, selon Cuvier, sont ceux des vertébrés, des mollusques, des articulés et des rayonnés. « Il existe, dit-il, quatre formes principales, quatre plans généraux, d'après lesquels tous les animaux semblent avoir été modelés et dont les divisions ultérieures ne sont que des modifications assez légères, fondées sur le développement ou l'addition de quelques parties, qui ne changent rien à l'essence du plan. » (2)

Il a fallu, naturellement, par suite des travaux subséquents, reconnaître un beaucoup plus grand nombre de plans de structure ; on a complètement abandonné l'idée métaphysique et presque mystique qu'attachaient certains cuviéristes à ces types rigoureusement et immuablement définis ; mais, au bout du compte, ce n'est pas du côté de Lamarck et de son échelle qu'a conduit le développement de la science. En zoologie et en botanique, — pour ne rien dire des autres domaines, où ne règne pas davantage la série unilinéaire, — les classifications, qu'elles visent ou non à être des tableaux phylogénétiques, se présentent comme des arbres de plus en plus bifurqués à partir du tronc : certaines branches restant peu développées, d'autres montant davantage, et les unes se ramifiant plus richement que d'autres. Voyez, par exemple, les tableaux dressés par Haeckel. (3)

Cependant, même ainsi comprise, — graphiquement représentée par des lignes qui divergent en éventail, au lieu

(1) L. Agassiz, *De l'espèce et de la classification en zoologie*, trad. française (1869). — On trouvera dans ce livre beaucoup de données sur l'histoire de la classification zoologique.

(2) Cité par Agassiz, *op. cit.*, p. 317.

(3) Voir, par exemple, son *Histoire naturelle de la création*, trad. fr.

Digitized by Google

de l'être par une simple ligne montante, — la classification n'exprime pas d'une façon correcte et totale les rapports des êtres entre eux. Parmi les auteurs frappés de cette vérité, quelques-uns ont essayé de faire ressortir par de nouvelles dispositions graphiques les relations à leurs yeux méconnues. Souvent ils n'ont abouti qu'à des bizarreries inutilisables : tels ceux qui ont esquissé des séries circulaires, représentées par des ronds formés d'une chaîne de ronds plus petits, et ainsi de suite ; de cette façon on marquait, par exemple, que, si les oiseaux font transition entre les reptiles et les mammifères, ceux-ci vont rejoindre les reptiles, de l'autre côté, par les poissons et les amphibies.

D'autres ont exprimé l'existence des affinités multiples en disant que, comme les pays sur la surface de la terre et comme les provinces qui les composent, chaque espèce d'êtres vivants se trouve en contact de divers côtés et à divers égards avec plusieurs autres espèces. (1) Ou bien encore — et c'était une des idées favorites d'Isidore Geoffroy-Saint-Hilaire —, on a relevé les « analogies », parfois si frappantes, qui existent entre certains êtres de deux séries indépendantes l'une de l'autre : rapports « collatéraux », qu'on pourrait comparer à ces passages qui, çà et là, mettent en relation deux vallées que sépare une chaîne de montagnes. Ainsi, dit-on, dans les deux colonnes parallèles des mammifères et des oiseaux, il faut noter les ressemblances considérables qui existent entre un singe et une perruche, par exemple (tous deux frugivores, grimpeurs, s'aidant de leurs membres antérieurs pour manger, tous deux enfin prêts à imiter l'homme), entre la panthère et le faucon (rapides à la chasse), entre la hyène et le vautour (voraces, mais lâches, vivant de charognes), entre le dromadaire et l'autruche, entre le phoque et l'oiseau-manchot, etc. On constate ainsi que, loin que toutes les espèces animales forment une série

(1) Voir de nombreux exemples, à la fin du livre cité d'Agassiz, et dans Gust. Planchon, *Les principes de la méthode naturelle appliquée à la classification* (1860).

Digitized by Google

continue, un même degré d'organisation se trouve représenté, à la fois et diversement, sur plusieurs séries ascendantes parallèles : en sorte que, pour être bien fait, un tableau taxinomique doit permettre de suivre les affinités non pas seulement dans le sens des lignes longitudinales et montantes, mais encore dans le sens transversal. (1)

Mais, quelque ingéniosité qu'on puisse déployer en des inventions de ce genre (que je me garde bien de citer toutes), on ne saurait jamais représenter simultanément et faire embrasser d'un seul coup d'œil l'énorme quantité de rapports divers que soutiennent entre eux les êtres. Si bien conçue qu'elle soit, quelque effort qu'on fasse pour la rendre vraiment « naturelle », une classification doit forcément sacrifier certains rapports à ceux qu'elle exprime. La différence, remarque Ed. de Hartmann (2), entre une classification dite naturelle et une classification dite artificielle n'est après tout que relative : la première tient compte d'un nombre plus grand d'affinités que la seconde, mais ce n'est encore qu'une faible partie d'entre elles qu'elle met en évidence. Et il insiste, en particulier, sur le fait que la filiation généalogique, nécessairement restreinte à des liens très simples et linéaires, n'épuise point les rapports que les êtres soutiennent ou peuvent soutenir entre eux à d'autres points de vue, rapports si nombreux et si complexes qu'il faut les comparer au réseau labyrinthique dessiné par les nervures d'une feuille, ou pour mieux dire à quelque lacis qui ne serait pas seulement tracé sur un plan mais s'étendrait aussi dans le sens de la troisième dimension spatiale.

Il nous a paru opportun de relever, chez le philosophe de l'*Inconscient*, cette remarque concordante avec l'une de celles que nous avons présentées un peu plus haut : parce qu'au point de vue philosophique elle nous semble de grande conséquence. Sans blâmer le naturaliste d'attacher un inté-

(1) Emm. Le Maout, *Histoire naturelle des oiseaux* (1855), p. xxxviii-xlv.

(2) E. de Hartmann, *Le Darwinisme*, trad. fr. (1877), p. 19-21.

Digitized by Google

rêt capital à la question de la filiation matérielle et historique des espèces, le philosophe doit se réserver la liberté d'examiner s'il n'y aurait pas à chercher, peut-être, et à saisir, dans la contexture de l'univers, des liens d'un autre ordre. Quelque réelle que soit l'évolution généalogique des êtres, et quelque suffisante que la constatation en puisse paraître au naturaliste, il n'est pas dit qu'elle constitue l'explication totale et suprême que doit ambitionner le métaphysicien ; il faut donc qu'il se garde de laisser absorber son attention par les éléments de la réalité qu'expriment les classifications admises en science, — au point de méconnaître d'autres éléments, peut-être essentiels pour la solution du problème radical qui est le propre objet de ses recherches.

V

Nous arrivons ainsi à un dernier problème : il s'agit de nous demander quel degré de valeur réelle peut bien offrir le procédé même de la classification.

A entendre certains critiques, cette valeur serait nulle. Ce nominalisme a été exprimé d'une façon aussi nette que radicale par Condillac : « Nous nous tromperions grossièrement, a-t-il écrit, si nous nous imaginions qu'il y a, dans la nature, des espèces et des genres, parce qu'il y a des espèces et des genres dans notre manière de concevoir. Les noms généraux ne sont proprement les noms d'aucune chose existante ; ils n'expriment que les vues de l'esprit, lorsque nous considérons les choses sous des rapports de ressemblance et de différence. Il n'y a point d'arbre en général, de pommier en général, de poirier en général ; il n'y a que des individus. Donc il n'y a dans la nature ni genres ni espèces. » (1)

(1) *Op. cit.*, p. 33 et 34 (1e partie, ch. IV).

Digitized by Google

La conclusion est excessive. On accordera, certes, qu'il n'existe rien en effet qui soit « l'arbre » ou même « le poirier »; on ne souscrira point à la thèse de Platon, qui supposait ces types existant dans un monde idéal, d'autant plus réel qu'il est éternel, tandis que tous les êtres individuels dans lesquels il se traduit pour nous tous n'en constituent que des manifestations imparfaites et passagères. Mais, de ce que le réalisme platonicien n'est pas admissible, il ne résulte point qu'il n'y ait que des individus dans la nature, et aucun genre, ni espèce. Une pareille thèse est tout particulièrement insoutenable en ce qui concerne les êtres vivants, auxquels Condillac l'appliquait avec tant de crânerie. A coup sûr, ce n'est pas la seule action de notre esprit qui rassemble en un groupe tous les arbres portant des poires, dont les pépins semés se développeront à leur tour en arbres semblables ; ce groupe existe bel et bien dans la nature : c'est elle qui nous en fournit, disons mieux, nous en impose l'idée. (1)

Mais voici qu'intervient le transformisme : cette même théorie de l'évolution que, considérée d'un certain côté, nous avons vu apporter un sens plus concret à nos classifications, en les transformant en véritables arbres généalogiques, n'est-elle pas, d'autre part, l'inéluctable destructrice de cette notion d' « espèce » qui est à la base de toute taxinomie ?

Ainsi pensait bien Lamarck. Il distinguait très énergiquement ce qu'il nommait la « distribution » des animaux, c'est-à-dire leur disposition en série ascendante, — cette distribution qui selon lui marque le véritable ordre qu'a suivi la nature en les produisant, — et, d'autre part, leur « classification », c'est-à-dire leur répartition en espèces (races) et autres groupes nettement circonscrits. Quelque nécessaire que soit ce procédé pour le « soulagement de

(1) On sait avec quelle énergie Ch. Secrétan a défendu la réalité métaphysique de l'espèce ; voir notamment ses *Recherches de la méthode* (1857), p. 263-300, et ses *Discours laïques*, p. 90 et suiv.

Digitized by Google

notre esprit », quelque indispensables que soient ces « lignes de séparation tracées de distance en distance dans la série générale des êtres », pour fournir « des points de repos à notre imagination », (1) il n'y a là, dit-il, qu'un artifice, ne correspondant point à la réalité, dans laquelle tous les passages d'une forme à l'autre se sont opérés par transitions insensibles. Nous nous en convaincrions bien si jamais nous pouvions arriver à connaître tous les êtres, tant actuels que paléontologiques ; il n'y aurait plus alors à nos yeux de démarcations possibles, parce qu'il n'y aurait plus de lacunes dans la chaîne ; mais, ajoute Lamarck, « heureusement pour l'exécution de l'art qu'il nous importe d'introduire dans nos distributions [c'est-à-dire heureusement pour la classification], il y a tant de races d'animaux et de végétaux qui nous sont encore inconnues et il y en a tant qui nous le seront vraisemblablement toujours, ...que les vides qui en résultent dans l'étude de la série... nous fourniront longtemps encore et peut-être toujours des moyens de limiter la plupart des coupes qu'il faudra former ». (2)

Darwin aboutissait à des conséquences analogues : « Nous aurons, a-t-il écrit, à traiter les espèces comme de simples groupements artificiels inventés pour notre commodité. Cette perspective n'est peut-être pas réjouissante, mais nous serons au moins débarrassés des vaines recherches auxquelles donnait lieu la définition, non trouvée, et introuvable, du terme *espèce*. »

Ces conséquences du transformisme, qui à plus d'un égard n'étaient « pas réjouissantes », comme dit Darwin, et auxquelles d'ailleurs ont toujours semblé résister un certain nombre de faits importants, se trouveraient écartées si les progrès de la science devaient amener le triomphe d'idées analogues à celles que M. De Vries a rendues célèbres sous le nom de théorie des « mutations ». Le savant botaniste

(1) *Op. cit.*, 1re partie, ch. v.
(2) *Op. cit.*, 1re partie, ch. 1er.

Digitized by Google

hollandais n'est ni le seul ni le premier qui ait été frappé de certaines difficultés auxquelles se heurte le transformisme tant qu'il ne compte, pour expliquer l'évolution des êtres, que sur l'accumulation lente d'insensibles variations. Bornons-nous à rappeler comment Marc Thury, dès 1851, esquissait la théorie d'une évolution qui s'opérerait par le moyen de crises se produisant en certaines occurences particulières. « Un être qui ne vivrait que quelques semaines, disait-il, et qui durant ce temps ne verrait que des hommes d'âge mûr, se douterait-il de la naissance et de la mort », ces phénomènes pourtant capitaux ? Selon Thury, c'est par une illusion analogue que, réagissant à l'excès contre la doctrine, excessive elle-même, de l'immutabilité des espèces, tant de naturalistes modernes se sont persuadé, à tort, qu'il n'y a jamais eu autre chose au monde que les lentes variations dont nous sommes actuellement les témoins. Il est permis de supposer, au contraire, qu'en certaines circonstances, différentes de celles de la période actuelle, les êtres vivants ont pu émettre les « germes » d'espèces nouvelles. Une analogie servirait d'appui à cette hypothèse : quand une plante se propage par bourgeons, boutures, etc., les individus dérivés sont toujours identiques à la souche ; tandis que la propagation par graine fécondée, procédé plus complexe et plus souple, donne souvent naissance à des variétés. Rien n'empêche, disait Thury, d'imaginer un mode de reproduction plus délicat encore et qui pourrait entraîner l'apparition de véritables espèces nouvelles. (1)

Ce fait, que Thury supposait s'être réalisé jadis, mais ne point se présenter actuellement, M. De Vries et d'autres après lui estiment l'avoir saisi sur le vif. Il se produit en certains cas, dit cette école, des variations brusques ou mutations : une plante pouvant alors donner naissance à certains descendants qui en diffèrent d'une façon nette et dont le type

(1) Pour l'indication des sources, voir mon article nécrologique sur Thury dans la *Revue de théologie et de philosophie*, 1905, p. 358 et suiv.

Digitized by Google

nouveau se fixe aussitôt d'une façon permanente. Dès lors la notion de l'espèce reprend sa réelle valeur, en plein transformisme : une espèce est bel et bien un type stable, qui se perpétue invariable à travers la multitude des générations successives ; il arrive seulement que quelques individus, dans certaines circonstances, puissent abandonner ce type pour en inaugurer un nouveau, qui aura à son tour le même genre de stabilité que l'autre.

Il ne nous appartient pas de pronostiquer quel sort finira par obtenir la théorie de M. De Vries. Nous dirons seulement qu'il nous paraît probable que, sous une forme ou sous une autre, le transformisme devra sortir des difficultés où l'enfermait l'attachement exclusif aux variations insensibles ; d'une manière ou d'une autre, sans doute nous verrons l'évolutionnisme faire droit, dans le domaine de la vie, à cet élément de discontinuité qui paraît être inhérent au fond de toutes choses.

De même qu'un dé jeté en l'air peut, quand il retombe, trouver son équilibre en se posant sur l'une ou l'autre de ses six faces, mais n'a pas à sa disposition d'autre assiette stable, — de même il semble qu'à tous les degrés de l'existence il ne se présente jamais qu'un certain nombre de solutions possibles, desquelles la nature est forcée de réaliser l'une sinon l'autre. On a tort de dire qu'elle ne fait pas de sauts, la nature ; c'est le contraire qui est vrai.

Les éléments infimes dont se composent les atomes matériels ont diverses façons de se grouper, mais tout groupement quelconque ne leur est pas loisible, du moins en tant que groupement durable. Notre chimie, en effet, compte un certain nombre de corps simples, bien définis : un peu plus de soixante-dix. Sans doute, elle ne les connaît pas tous ; mais du moins peut-elle constater qu'il n'y a, entre eux, ni transition insensible ni infinité d'échelons intermédiaires : un atome est hydrogène, ou oxygène, ou soufre, etc. Sans doute encore, on peut penser qu'en certains cas, que notre science commence d'entrevoir mais ne domine point

Digitized by Google

encore, les éléments constitutifs d'un atome d'une espèce sont susceptibles de se disjoindre pour se réorganiser en un atome d'une autre espèce ; mais il ne s'agit là-même que passer d'un type défini à un autre, sans s'arrêter à mi-chemin.

Ainsi encore, les molécules d'un corps élastique peuvent être écartées plus ou moins de leur place normale ; mais, poussée au-delà d'un point précis, cette déviation entraîne un accident : l'objet est brisé. Ainsi un certain abaissement ou une certaine élévation de température feront passer l'eau de l'état liquide à l'état solide ou à l'état de vapeur. Ainsi une combinaison chimique peut supporter sans modification sensible un certain degré de chaleur, mais au degré suivant elle détonne avec furie. Ainsi la chenille devient papillon. Ainsi l'homme, usé par la vieillesse ou la maladie, finalement meurt. Ainsi l'on voit, dans les espaces célestes, des étoiles, lentement préparées sans doute à ce cataclysme, jeter tout à coup une lueur immense puis se dissiper. (1)

N'est-il pas probable que le passage d'un type spécifique à un autre rentre dans ce genre-là de phénomènes. A un état d'équilibre, qui a pu se maintenir longtemps, tout en supportant une tension menaçante, un autre brusquement succède : deux espèces voisines, mais différentes, étant comme deux combinaisons chimiques relativement stables, de l'une desquelles la matière peut passer à l'autre, mais sans muser en route. (2)

Notez bien que cette façon de nous représenter la discontinuité ne supprime point la notion du continu, sans laquelle nous n'arriverions pas à concevoir certaines réalités de l'ordre naturel, comme le mouvement. Oui certes, tout évolue, πάντα ῥεῖ ; mais le fleuve ne coule pas partout et

(1) Gust. Le Bon, *La naissance et l'évanouissement de la matière* (1908), p. 55.

(2) A ce point de vue, la matière elle-même, en ses particules primordiales, n'est qu'une étape momentanée, une forme relativement stable, où stationne provisoirement l'énergie cosmique.

Digitized by Google

toujours avec la même rapidité. Dans ce fleuve ininterrompu qu'est, selon lui, l'existence, Leibniz disait que, par exemple, le moment où se produit la naissance d'un corps, humain ou animal ou végétal, auquel une monade va désormais présider, et le moment aussi où un tel corps vient à périr, ne sont pour la dite monade pas autre chose qu'un changement brusque, tel que « la cataracte d'une rivière ». Eh bien ! comme le fleuve universel a ses cataractes, où son cours se précipite, il a aussi, dirons-nous, ses lacs où il repose et où tout semble arrêté, quoique, au fond, l'arrêt ne soit que relatif. Ainsi quand un wagon de marchandise, amené par le train de Genève, en a été détaché, à Rolle, où il devait rester en dépôt, son mouvement apparent a cessé pour un temps plus ou moins long, — ce qui n'empêche pas qu'en réalité ce wagon n'ait continué d'être, d'une manière pour nous invisible, entraîné avec la terre tout entière dans la direction de l'est.

Il suffit que, dans le mouvement infini, il y ait de ces stations relatives, pour que la nature nous présente soit des objets, soit des états de choses, véritablement distincts, entre lesquels nous observons non seulement des différences et des ressemblances, mais toutes sortes de rapports, que nos classifications s'efforcent de noter.

Là se trouve, en définitive, la condition d'existence de notre science et, peut-être aussi, celle de la morale.

PH. BRIDEL.

Digitized by Google

LA DOCTRINE DE L'EXPIATION ET L'ÉVANGILE DE JÉSUS-CHRIST

En juillet 1913, nous étions chargé d'exposer au Congrès du progrès religieux, qui se tenait à Paris, en un rapport de dix minutes, les symptômes de progrès religieux dans le protestantisme suisse de 1907 à 1913. Dans ce bref aperçu, publié par la *Gazette de Lausanne* dans ses numéros des 26 et 28 juillet 1913, nous écrivions entre autres ceci :

En dogmatique, il est quatre points où le progrès des idées dans le sens de ce qui nous paraît la vérité religieuse est évident. D'abord le monothéisme chrétien s'affirme de plus en plus, en ce sens que le dogme trinitaire disparaît peu à peu par prétérition. Non seulement il y a fort peu de pasteurs — s'il en est encore — qui souscriraient au Symbole d'Athanase, mais on ne prêche plus sur la Trinité ni même contre. On n'en parle plus en chaire et fort peu dans les catéchismes. Par suite, on relève davantage l'humanité de Jésus-Christ. Secondement, le rôle rédempteur du Christ est de plus en plus conçu, dans un sens religieux et moral, comme action sur les êtres humains et de moins en moins dans le sens juridique d'un sacrifice sanglant destiné à apaiser la colère de Dieu. La théologie du sang, comme on l'a justement nommée, ne trouve guère de défenseurs que dans les évangélistes dont nous parlions tout à l'heure (1). C'est également surtout dans leur

(1) Dans une phrase ainsi conçue : « Les résultats acquis de la critique historique pénètrent lentement mais sûrement dans notre public religieux, malgré les efforts contraires et fâcheux d'un certain nombre d'évangélistes, dont le zèle et la piété valent heureusement mieux que leur théologie ».

Digitized by Google

bouche que l'on entend encore la doctrine des peines éternelles, tandis que la grande majorité des pasteurs se rallient, au sujet de ce problème, ou à la doctrine du salut universel, ou, plus encore, à celle du conditionalisme, dont M. Pettavel-Olliff a été parmi nous le protagoniste infatigable. Enfin, on ne se querelle plus, ou à peine, sur la question du miracle, les uns renonçant à le définir comme une dérogation aux lois de la nature, et les autres ayant appris, de la science contemporaine elle-même, a être plus circonspects dans la négation des faits déconcertants au premier abord.

Ces paroles, où nous estimions simplement exprimer une vérité de fait, et où notre jugement dogmatique et personnel ne se marquait que dans l'appréciation des faits cités comme « progrès des idées dans le sens de ce qui nous paraît la vérité religieuse », suscitèrent, nous dit-on, une certaine émotion dans le cercle des personnes dont M. Ruben Saillens est le prophète ou le pape, et dont la Convention de Morges est la Mecque ou la Rome. Aussi, le 5 octobre 1913, par conséquent après mûre réflexion, MM. les pasteurs Budry, Cordey, Emile Lenoir, Roy-Tophel et Vasserot publièrent-ils dans la *Gazette de Lausanne* l'entrefilet suivant :

Au mois de juillet, pendant la dispersion des vacances, il a paru dans la *Gazette* un article signé L. E. contenant une appréciation sur le progrès des idées religieuses au sein du protestantisme de la Suisse romande.

Cet article ayant été considéré par plusieurs personnes comme donnant la caractéristique exacte de l'enseignement de la majorité des pasteurs de nos églises, nous croyons devoir en contester la portée. L'auteur nous semble avoir généralisé à l'excès ses propres idées. Il ne nous paraît pas que l'ensemble des prédicateurs évangéliques de notre pays aient renoncé aux doctrines traditionnelles qu'il mentionne, ni surtout à celle de l'expiation. Nombreux sont ceux qui tiennent très fortement à la conception de la mort du Sauveur authentiquement renfermée dans le Nouveau Testament et qui souscrivent sans arrière-pensée et sans atténuation à la formule de saint Paul : Jésus-Christ, notre Seigneur, qui a été livré pour nos offenses et qui est ressuscité pour notre justification.

Sur ce point capital, comme sur d'autres, et d'accord, croyons-nous, avec de nombreux collègues, nous tenons à demeurer fidèles — sans esprit rétrograde — au vieil Evangile de la rédemption par la croix de Jésus-Christ.

Pour ne parler que de la Suisse romande, nous sommes abso-

Digitized by Google

lument convaincu de n'avoir dit que la vérité historique en affirmant qu'à l'heure actuelle la grande majorité de nos pasteurs ne croient ni ne prêchent plus la doctrine orthodoxe de la Trinité, ni le dogme des peines éternelles ou celui de la satisfaction vicaire sous la forme juridique que lui ont donnée un Anselme de Cantorbery et les scolastiques protestants des XVIIe et XVIIIe siècles. Evidement pour démontrer absolument la vérité de notre assertion, comme aussi pour en prouver l'inexactitude, il ne faudrait ni plus ni moins qu'une collection de déclarations précises fournies par tous nos pasteurs en réponse à un questionnaire précis aussi. Mais ce que nous lisons et entendons de nos pasteurs aujourd'hui nous semble justifier le jugement ci-dessus exprimé, jugement qui n'aurait pas été le nôtre il y a vingt-cinq ou trente ans.

Ceci dit, nous sommes prêt à reconnaître que la grande majorité de nos pasteurs, tous probablement, n'en sont pas moins disposés à souscrire à la parole de l'apôtre Paul, citée par nos honorables critiques, surtout quand on la traduit exactement en disant : « Jésus, le Seigneur qui a été livré *à cause* de nos fautes et qui est ressuscité *à cause* de notre justification ». Ce texte, en effet, pris en lui-même et indépendamment de l'ensemble de la pensée paulinienne, ne parle pas d'expiation, sans la nier du reste. Il se borne à affirmer que, si Christ a été mis à mort, c'est par le fait de nos fautes, vérité évidente aux yeux du chrétien et que nous ne songeons point à contester. Mais les amis et disciples de M. Ruben Saillens ne s'en tiennent pas là. S'ils expriment peu précisément leur pensée, nous la comprenons quand même. Nous l'avons du reste entendue exprimée par M. Ruben Saillens lui-même, dans le temple de Saint-François, en des termes qui, positivement, nous avaient scandalisé, non seulement comme théologien, mais comme chrétien, comme croyant tenant à l'honneur du Dieu qu'il adore, et froissé, navré de le voir rabaissé au niveau d'un Moloch sanguinaire. Ce que ces messieurs entendent par le vieil Evangile de la rédemption par la croix de Jésus-Christ, c'est la doctrine de l'expiation par le sang de Christ, c'est-à-dire *l'affirmation que la condition objective indispensable du pardon de nos péchés, c'est la mort sanglante de Jésus-Christ.* En d'autres termes, nos honorables critiques estiment que le Père céleste ne pouvait pas, en tant que

Digitized by Google

Dieu juste et saint, pardonner les péchés des hommes, sans l'expiation préalable des dits péchés par le moyen des souffrances et de la mort volontairement acceptées par Jésus-Christ à la place et pour l'amour de l'humanité coupable. En tant que condition indispensable de la rémission de nos péchés, l'expiation par le sang de Christ est ainsi la condition objective indispensable de notre salut.

Cette doctrine qui, déjà lorsque nous étions catéchumène et catéchumène d'un pasteur très orthodoxe, froissait notre conscience, nous la considérons, nous la ressentons aujourd'hui comme une sorte d'injure à l'égard du Père céleste, comme une atteinte à sa justice et à sa bonté. Aussi aurions-nous peine à croire qu'elle puisse être professée de nos jours encore par des chrétiens intelligents et pieux, si nous ne savions l'influence énorme de la tradition et de l'éducation sur la formation et la tenacité de nos idées. Ce que nous savons aussi, c'est combien nous restons attachés aux formules dans lesquelles nous avons l'habitude d'exprimer des expériences religieuses qui nous sont chères, et quelle peine nous avons à désassocier l'expérience, la vérité religieuse qui est devenue partie intégrante de notre âme et de notre vie, de la formule théologique dans laquelle nous avons appris à l'envelopper. C'est pourquoi, si les pages qui vont suivre sont de nature à scandaliser, ou tout au moins à froisser les sentiments religieux des tenants de la doctrine de l'expiation, que ces frères se souviennent à leur tour que cette doctrine nous paraît, et à d'autres aussi, une monstruosité dogmatique après vingt siècles de christianisme. Et si nous la combattons ici, ce n'est ni seulement ni surtout parce qu'elle blesse notre raison laïque, mais bien plutôt parce qu'elle froisse notre piété par l'atteinte qu'elle porte à la haute idée qu'à l'école du Christ nous avons appris à nous faire de Dieu, de notre Père céleste, et c'est parce que nous voulons, avec son aide et malgré notre faiblesse, contribuer à son honneur, à sa louange et à sa gloire parmi les hommes de notre génération.

On s'étonnera peut-être de notre vivacité à combattre le dogme de l'expiation, étant donné qu'avec Sabatier, Lobstein, Ménégoz, nous admettons le caractère subjectif de la connaissance religieuse et le caractère symbolique, par conséquent approximatif, du langage religieux. C'est que nous admettons

Digitized by Google

aussi, avec les théologiens que nous venons de citer, que les symboles religieux n'ont pas tous la même valeur, et que, comme l'écrivait récemment M. Lobstein, « il existe une hiérarchie dans les différentes explications dogmatiques auxquelles le théologien a recours pour exprimer sa foi ». Il y a des formules dogmatiques qui nous paraissent mieux que d'autres exprimer la vérité religieuse, parce qu'elles s'accordent mieux que d'autres avec l'ensemble de nos croyances et expériences religieuses et morales. Et il nous paraît qu'il y a à la fois un devoir et un réel intérêt à faire connaître ces formules dogmatiques mieux expressives de la vérité religieuse. Chrétiens, nous avons un témoignage à rendre à la vérité, telle que nous la voyons et la sentons. Que si nous la concevons autrement que d'autres chrétiens, ce devoir n'en subsiste pas moins pour nous aussi bien que pour eux. Le tout, pour nous comme pour eux, c'est de professer la vérité dans la charité. Nous estimons aussi qu'il y a un intérêt apologétique très sérieux à recourir à des expressions de la vérité religieuse aussi rapprochées que possible de celle-ci, pour la mettre mieux en lumière, et, par suite, pour faire mieux comprendre, au dehors comme au dedans de l'Eglise, les pensées de Dieu. Par ce travail, la théologie moderne ne cherche point, comme quelques-uns l'en accusent, à émousser ces pensées, à leur enlever ce qu'elles ont parfois de contraire au cœur naturel de l'homme, ce qu'on pourrait appeler leur tonique amer, pour les rendre plus facilement acceptables à la volonté humaine. Mais, en les dépouillant de formes créées dans des siècles moins pénétrés de l'esprit évangélique, elle aspire à montrer combien elles correspondent à ce qu'il y a de meilleur dans la mentalité moderne.

Enfin, il nous sera bien permis d'ajouter, à titre de confession personnelle, que le dogme de l'expiation par le sang de Christ est le seul, de ceux que nous a légués la tradition chrétienne, que notre esprit s'est toujours refusé à admettre depuis qu'il a pu réfléchir à ces questions-là. Et depuis trente-cinq ans que nous l'avons retourné et examiné, chaque nouvel examen a renforcé en nous la conviction qu'il n'avait pas sa place dans la dogmatique chrétienne parce qu'il n'avait jamais eu de place dans la pensée et le cœur de Jésus-Christ.

Les raisons qui nous obligent à rejeter le dogme de l'expiation

Digitized by Google

sont de deux sortes. Les unes sont d'ordre historico-biblique, c'est-à-dire empruntées à l'histoire de la révélation religieuse dont la Bible est le document. Les autres relèvent de la dogmatique, en ce qu'elles sont tirées d'expériences et de considérations religieuses et morales. Commençons par les premières.

ARGUMENTS HISTORICO-BIBLIQUES

Chacun sait que chez le peuple d'Israël, comme chez la plupart des autres peuples, un des éléments essentiels du culte, privé ou public, consistait dans différentes sortes de sacrifices. Sur ce point, la loi lévitique ne fit guère que développer et codifier des usages existants. C'est ainsi qu'elle institua des sacrifices d'expiation destinés à réconcilier avec l'Eternel le pécheur qui y recourait, autrement dit à lui procurer le pardon de son péché. Seulement ces sacrifices n'étaient valables que pour les péchés commis par erreur et non de propos délibéré. (1) Mais les prophètes et les psalmistes, non contents de réagir contre les abus d'un ritualisme qui conférait au sacrifice une vertu par lui-même, indépendamment des dispositions morales du sacrifiant, se sont déjà élevés à l'idée que la miséricorde de Dieu ne connaît pas de limites et qu'il peut et veut pardonner tout péché quelconque, pourvu que son auteur s'en repente sincèrement et soit disposé à changer de conduite. Voici quelques exemples caractéristiques de cette conception religieuse supérieure.

2 Chron. VII, 14 : Si mon peuple, sur qui est invoqué mon nom, s'humilie, prie et cherche ma face, et s'il se détourne de ses mauvaises voies, je l'exaucerai du ciel, je lui pardonnerai son péché et guérirai son pays.

Néhémie IX, 17 : Mais toi, tu es un Dieu prêt à pardonner, compatissant et miséricordieux, lent à la colère et riche en bonté.

Ps. XXV, 6, 7, 11 : Eternel, souviens-toi de ta miséricorde et de ta bonté, car elles sont éternelles. Ne te souviens pas des péchés de ma jeunesse, ni de mes transgressions ; souviens-toi de moi selon ta miséricorde, à cause de ta bonté... C'est à cause de ton nom, ô Eternel, que tu pardonneras mon iniquité car elle est grande.

(1) Voir Lévitique IV à VI, 7, et Nombres XV, 22-31.

Digitized by Google

Ps. XXXII, 5 : Je t'ai fait connaître mon péché, je ne t'ai point caché mon iniquité ; j'ai dit : je veux confesser à l'Eternel mes transgressions, et voici, tu as effacé la peine de mon péché.

Ps. LI, 18-19 : Tu ne prends pas plaisir aux sacrifices, autrement je t'en offrirais, et l'holocauste ne t'est point agréable. Les sacrifices agréables à Dieu, c'est un esprit brisé : ô Dieu, tu ne dédaignes pas un cœur brisé et contrit.

Ps. CIII, 3, 8-12 : C'est l'Eternel qui pardonne toutes tes iniquités... L'Eternel est compatissant et miséricordieux, lent à la colère et riche en bonté. Il ne conteste pas à perpétuité, il ne garde pas sa colère à toujours. Il ne nous a pas fait selon nos péchés et ne nous a pas rendu selon nos iniquités. Car autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant sa bonté est grande sur ceux qui le craignent. Il a éloigné de nous nos transgressions autant que l'orient est éloigné de l'occident.

Ps. CXXX, 4 : Eternel, si tu prends garde aux iniquités, Seigneur, qui subsistera ? mais le pardon se trouve auprès de toi afin qu'on te craigne.

Esaïe XLIV, 22 : Israël... j'ai effacé tes transgressions comme un nuage et tes péchés comme une nuée : reviens à moi, car je t'ai racheté.

Esaïe LV, 7 : Que le méchant abandonne sa voie et le criminel ses pensées : qu'il se convertisse à l'Eternel et il lui fera grâce, à notre Dieu, car il ne se lasse pas de pardonner.

Jérémie III, 12-13 : Reviens, infidèle Israël, dit l'Eternel. Je ne veux pas vous montrer un visage sévère, car je suis miséricordieux, dit l'Eternel, et je ne garde pas ma colère à toujours. Seulement, reconnais ta faute, car tu as été infidèle à l'Eternel, ton Dieu.

Jérémie III, 22 : Revenez, enfants rebelles, je pardonnerai vos infidélités.

Jérémie V, 1 : Parcourez les rues de Jérusalem et regardez, informez-vous et cherchez si vous y trouvez un homme, s'il en est un qui pratique la justice et qui recherche la fidélité, et je ferai grâce à la ville.

Ezéchiel XVIII, 21-32, en particulier 21-23 : Si le méchant se détourne de tous les péchés qu'il a commis, s'il observe tous mes préceptes et agit selon le droit et la justice, il vivra, il ne mourra pas. Toutes les transgressions qu'il a commises, on ne

Digitized by Google

s'en souviendra plus ; à cause de la justice qu'il aura pratiquée, il vivra. Prendrai-je plaisir à la mort du méchant, dit le Seigneur l'Eternel ? N'est-ce pas plutôt à ce qu'il se détourne de ses voies et qu'il vive? cf. XXIII, 11-20.

Ainsi donc, il y a eu en Israël, avant Jésus-Christ, des hommes pieux qui ont fait l'expérience que Dieu fait grâce à qui se repent sincèrement de ses péchés, sans qu'il soit préalablement nécessaire de lui offrir des sacrifices pour le péché. On cherchera à infirmer cet argument par la remarque que les prophètes ont néanmoins entrevu pour l'avenir l'avènement d'une nouvelle alliance entre Dieu et son peuple, d'un nouveau rapport religieux caractérisé précisément par la grâce du pardon. (1) Cette remarque est juste, mais non l'objection qu'on en tire. Il ne faut pas oublier, en effet, que l'Israélite pieux croyait à une corrélation réelle entre le rapport de l'homme avec Dieu et sa condition terrestre. Pour sa conscience, l'homme en état de grâce devant Dieu devait en avoir un signe visible dans sa prospérité matérielle, la bénédiction visible de Dieu devant reposer sur l'homme à qui il fait grâce. Comme l'expérience journalière ne montre pas toujours cette corrélation, il en résultait que l'Israélite pieux était facilement ébranlé dans sa possession de la grâce divine par les malheurs qui lui survenaient. Il y voyait des marques de sa disgrâce devant Dieu, et, par là, ses malheurs lui étaient encore plus durs à supporter. Ce n'est pas un des moindres bienfaits de l'Evangile que de nous avoir appris, par l'exemple même de Jésus-Christ, que l'on peut avoir beaucoup d'afflictions dans ce monde tout en étant l'objet de l'amour de Dieu.

Le second argument biblico-historique que nous relèverons, c'est le fait qu'avant sa mort sur la croix, Jésus a pardonné les péchés en plus d'une occasion, ainsi au paralytique de Capernaüm (Marc II, 1-12), à la pécheresse dans la maison de Simon le pharisien (Luc VII,37-50), à la femme adultère (Jean VIII, 1-11). — Contre ces deux arguments, on invoquera sans doute l'objection que, dans sa Dogmatique (t. IV, p. 311), Gretillat énonce en ces termes : « Il est évident que les cas de justification et de rémission des péchés survenus avant l'accomplissement effectif de

(1) Voir Es. XXXIII, 24; Jér. XXXI, 34; XXXIII, 8; L, 20; Ezéch. XVI, 62-63; Zach. III, 9.

Digitized by Google

l'œuvre de la rédemption, depuis ceux d'Abraham et de David jusqu'à celui de la pécheresse à qui Jésus annonce le pardon de ses fautes, étaient des anticipations, tacites ou non, des bienfaits de ce sacrifice suprême qui, prévu et préordonné en Dieu même, dominait et justifiait d'avance toutes les dispensations précédentes de grâce et de justice. » Tout homme sans parti-pris nous accordera que cela n'est rien moins qu'évident, et que pas un mot dans ces textes et leurs contextes ne permet de supposer que ces pardons étaient accordés, pour ainsi dire, sous bénéfice d'inventaire, c'est-à-dire en prévision de la mort expiatoire future du Saint et du Juste. S'il en avait été ainsi, pourquoi les écrivains sacrés, pourquoi Jésus n'en ont-ils rien dit, n'y ont-ils pas fait allusion ? Pourquoi la loi a-t-elle institué des sacrifices pour le péché, au lieu d'ériger en principe ces dispensations de pardon par anticipation des bienfaits du Calvaire ?... La réponse de Gretillat n'est qu'une preuve de l'embarras de son auteur, fort attaché à la doctrine de l'expiation, en présence des textes et des faits que nous venons de signaler.

Mais notre principal argument historique contre la doctrine de l'expiation, argument qui doit être décisif pour tous ceux qui s'inclinent sans discuter devant l'enseignement de Jésus-Christ, c'est que, non seulement Jésus-Christ ne l'a pas du tout professée, mais qu'elle est absolument contraire à son enseignement. Ici, pour nous mettre sur le même terrain que les partisans de la tradition, nous tiendrons compte du quatrième évangile, aussi bien que des trois premiers, quoique ceux-ci nous paraissent avoir une valeur historique notablement supérieure à celle de l'évangile selon saint Jean. Leur accord sur la question qui nous occupe est d'autant plus significatif qu'ils divergent sur maints autres points, relatifs à la vie et à l'enseigement de Jésus. Voyons d'abord les Synoptiques.

Notons, en premier lieu, trois paraboles qui traitent précisément des conditions auxquelles Dieu pardonne ou justifie, et par conséquent admet à entrer en communion avec Lui. C'est la parabole de l'enfant prodigue (Luc xv, 11-32), où, dès que le père, qui représente ici Dieu, voit venir de loin son fils repentant, s'empresse au-devant de lui, l'embrasse et le traite comme un enfant chéri. Evidemment, nous sommes ici aux antipodes des sentiments que la doctrine de l'expiation suppose en Dieu,

Digitized by Google

ce qui faisait conclure à un prédicateur lausannois qu'il manquait quelque chose à cette belle parabole, à savoir la notion de l'expiation. C'est ensuite la parabole du serviteur impitoyable (Mat. XVIII, 23-35), où le roi remet gratuitement l'énorme dette de l'un de ses serviteurs, parce qu'il est ému de compassion à la vue de la détresse de ce débiteur insolvable qui reconnaît franchement sa dette. Mais le dit serviteur n'ayant pas, à son tour, usé de miséricorde envers un de ses camarades qui ne lui devait que cent deniers, son maître, instruit de ce manque de pitié, le trouve indigne de la compassion qu'il lui a témoignée et le fait jeter en prison jusqu'à extinction de sa dette. Et Jésus de conclure : *C'est ainsi que vous traitera mon Père céleste, si chacun de vous ne pardonne pas à son père de tout son cœur.* De ce propos, il appert clairement que, si le premier débiteur avait remis la dette de son compagnon de service, la remise de la sienne lui eût été définitivement acquise, sans qu'il eût besoin d'une tierce personne pour payer sa dette à sa place. C'est enfin la parabole du pharisien et du péager (Luc XVIII, 9-14), où il est dit du péager, qui n'osait pas même lever les yeux au ciel tant il se sentait pécheur, et qui demandait humblement pardon à Dieu : « Je vous le dis, celui-ci s'en retourna dans sa maison justifié plutôt que l'autre ». Pourquoi fut-il justifié plutôt que l'autre ? Ce ne fut pas parce qu'il avait cru en Jésus-Christ et à la vertu expiatoire de son sacrifice, puisqu'il n'en est pas question du tout dans la parabole, mais uniquement parce que son repentir était sincère et profond.

A ces paraboles, on peut ajouter les déclarations suivantes du Maître :

Mat. V, 7 : Heureux les miséricordieux, car il leur sera fait miséricorde. (cf. Luc VI, 36 : Soyez miséricordieux comme votre Père céleste est miséricordieux.)

Mat. VI, 12 : Remets-nous nos dettes comme nous les remettons à nos débiteurs. (cf. Luc XI, 4 : Pardonne-nous nos péchés, car nous les pardonnons à quiconque nous doit.)

Mat. VI, 14-15 : Si vous pardonnez aux hommes leurs fautes, votre Père céleste vous pardonnera aussi. Mais si vous ne pardonnez pas aux hommes leurs fautes, votre Père ne pardonnera pas non plus vos fautes. (cf. Marc XI, 25 : Quand vous vous levez pour prier, si vous avez quelque chose contre quelqu'un,

Digitized by Google

pardonnez, afin que votre Père qui est dans les cieux vous pardonne aussi vos fautes.)

Mat. IX, 13 : Allez et apprenez ce que signifie cette parole : Je veux la miséricorde et non le sacrifice. (cf. XII, 7.)

Mat. XVIII, 21-22 : Alors Pierre, s'étant approché, dit à Jésus : Seigneur, combien de fois pardonnerai-je à mon frère, quand il aura péché contre moi ? Sera-ce jusqu'à sept fois ? Jésus lui répondit : Je ne te dis pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à septante fois sept fois. (cf. Luc XVII : 3-4 : Si ton frère a péché, reprends-le, et, s'il se repent, pardonne-lui. Et s'il a péché contre toi sept fois en un jour, et que sept fois il revienne à toi et te dise : Je me repens, tu lui pardonneras.)

Luc VI, 37 : Ne jugez point, et vous ne serez point jugés ; ne condamnez point et vous ne serez point condamnés ; pardonnez et on vous pardonnera. (cf. Mat. VII, 1-2.)

Voilà des paroles singulièrement claires et précises, et qui nous montrent, d'une part, que, puisque Dieu nous pardonne *gratuitement* nos multiples manquements, à la seule condition que nous le lui demandions avec un sincère repentir, nous aussi, qui devons nous appliquer à être parfaits comme le Père céleste est parfait, nous devons, à notre tour, pardonner les manquements des hommes qui nous ont offensés, dès qu'ils nous en témoignent un sincère regret. D'autre part, elle nous apprennent que, si nous pardonnons à nos frères leurs fautes envers nous, Dieu nous pardonnera aussi les nôtres. Il n'y a pas d'autre condition à son pardon, toujours sous la réserve que le pécheur reconnaisse sa faute et s'en repente sincèrement, attendu que c'est là la sauvegarde de l'ordre moral et de la sainteté de Dieu.

Si l'on voulait affaiblir la portée de ces paroles si significatives du Christ en faisant remarquer qu'entre pécheurs le pardon réciproque en présence du repentir de l'offenseur est une obligation bien naturelle, tandis qu'il ne saurait en être de même pour Dieu, toujours juste et bon envers ses créatures, et n'ayant par conséquent nul besoin de pardon pour lui-même, nous répondrions simplement par le dilemme suivant : ou bien le pardon gratuit de l'offense commise, quand l'offenseur en ressent et exprime un véritable repentir, constitue une conduite moralement supérieure à celle qui consiste à ne pardonner que sous condition, non seulement du regret de l'offenseur, mais aussi

Digitized by Google

d'un dédommagement offert à l'offensé par l'offenseur ou par une tierce personne; ou bien c'est cette seconde manière d'agir qui est moralement supérieure à la première. Dans le premier cas, on ne peut faire autrement que d'attribuer à Dieu, norme suprême du bien et du mal, la première manière d'agir, et nous devons la pratiquer également dans nos rapports entre hommes. Dans le second cas, qui est celui admis par les tenants du dogme de l'expiation, nous ne devons pas pardonner gratuitement à notre prochain, même quand il exprime ses regrets de sa conduite à notre égard, mais *nous devons*, puisqu'il nous faut être les imitateurs de Dieu, encore exiger de l'offenseur une compensation pour le tort moral ou matériel qu'il nous a causé ; il doit expier sa faute autrement encore que par le regret qu'il éprouve de sa manière d'agir et par le désir qu'il a d'une conduite meilleure. Or, qui ne se rend pas immédiatement compte qu'une telle manière d'agir serait absolument contraire à l'esprit de l'Evangile, et alors comment, en bonne logique, pourrions-nous approuver et admirer chez Dieu un mode de conduite que nous, chrétiens, nous condamnons chez les hommes? Comment pourrions-nous attribuer à l'auteur de la loi morale une attitude différente de celle que sa loi prescrit?

Les déclarations du Christ que nous venons de relever dans les Synoptiques ne sont d'ailleurs que la conséquence naturelle et logique des conditions générales du salut que Jésus indique dans ces mêmes synoptiques. Ces conditions se résument en une seule : la pratique de la volonté de Dieu, pratique qui, pour des hommes pécheurs, débute par la conversion ou repentance (μετανοία).(1) *Jamais Jésus ne fait figurer dans les conditions du salut la foi à la valeur expiatoire de sa mort.*

Pour ne pas allonger outre mesure cette étude je me borne à quelques citations caractéristiques :

Mat. VII, 21 : Ce ne sont pas tous ceux qui me disent : Sei-

(1) Jésus n'enseigne pas que celui-là seul qui accomplit parfaitement la volonté de Dieu, donc l'homme saint et parfait, peut entrer dans le royaume de Dieu et devenir fils de Dieu. S'il en avait été ainsi, comment aurait-il pu qualifier de *bonne nouvelle* son annonce de la prochaine venue du Royaume de Dieu? Les justes, les bons qui font la volonté de Dieu, ce ne sont pas des hommes moralement parfaits, mais des hommes qui sentent leur misère spirituelle, qui reconnaissent leurs péchés, qui en demandent à Dieu le pardon, et qui font de leur mieux pour accomplir la loi de Dieu.

Digitized by Google

gneur, Seigneur, qui entreront dans le royaume des cieux, mais ceux-là seulement qui font la volonté de mon Père qui est dans les cieux.

Marc III, 35 : Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, et ma sœur et ma mère.

Luc X, 25-28 : Un docteur de la loi se leva pour mettre Jésus à l'épreuve et lui dit : Maître, que ferai-je pour hériter la vie éternelle? Jésus lui dit : Qu'est-ce qui est écrit dans la loi! qu'y lis-tu? Il répondit : Tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de toute ta pensée, et ton prochain comme toi-même. Jésus lui dit : Tu as bien répondu ; fais cela et tu vivras. (Voir aussi l'histoire du jeune homme riche, Luc XVIII, 18-28 et parallèles).

Luc X, 42 : Une seule chose est nécessaire. Marie a choisi la bonne part qui ne lui sera point ôtée.

Marc VIII, 34-35 : Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive. Car celui qui voudra sauver sa vie la perdra; mais celui qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Evangile, la sauvera.

Les paraboles des dix vierges et des talents ainsi que le tableau du jugement dernier (voir Mat. XXV) ne font également pas la moindre allusion à la mort expiatoire du Christ comme condition de l'entrée dans le royaume de Dieu et de la participation à la vie éternelle. On peut encore remarquer que dans Luc XXIV, 47 (« Il est écrit que le Christ devait souffrir... et qu'on prêcherait en son nom la repentance pour la rémission des péchés »), la seule condition indiquée pour obtenir la rémission des péchés, c'est la repentance ou conversion.

En présence de tous ces textes, si précis et si catégoriques, il nous paraît évident que l'enseignement du Christ, tel que le rapportent les Synoptiques, ignore absolument la doctrine de l'expiation. Toutefois ses partisans ne veulent pas s'avouer battus sur ce terrain-là, et prétendent retrouver leur doctrine : *a*) dans les paroles où Jésus prédit sa mort et la présente comme nécessaire, *b*) dans la parole Marc X, 45 = Mat. XX, 28 : « Car le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour un grand nombre (*καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*) ». *c*) dans les textes relatifs à la sainte-cène.

Digitized by Google

Nous examinerons les textes indiqués sous lettre *a* plus loin, quand nous étudierons comment les quatre évangiles présentent la mort de Jésus-Christ. Mais voyons maintenant les deux autres arguments, et tout d'abord le texte Marc x, 45.

Le mot λύτρον, sur lequel on insiste, doit être pris ou bien dans son sens propre de rançon, prix de rachat, destiné à libérer un esclave ou un prisonnier, ou bien dans son sens dérivé de moyen de libération, délivrance. Si λύτρον est entendu dans ce dernier sens, le susdit passage ne veut pas dire autre chose que ceci : parmi vous, mes disciples, il n'en sera pas comme dans le monde. Ici, la grandeur consiste à commander et à être servi. Parmi vous, au contraire, celui-là sera le plus grand qui servira le mieux. Et cela se comprend, puisque moi, le Fils de l'homme, c'est-à-dire le Messie, votre roi et votre maître par conséquent, je suis venu, non pour être servi, mais pour servir et donner ma vie pour la délivrance de beaucoup. — Tout ce raisonnement tend donc à faire saillir cette vérité, c'est que, si le Messie, l'élu de Dieu, s'applique à servir et donne sa vie, il doit en être de même de ses disciples. Et pour la délivrance de qui et de quoi Jésus a-t-il donné sa vie? Le contexte ne le dit pas, mais, puisque le sens général du passage c'est que le Fils de l'homme a donné un exemple afin que ses disciples suivent ses traces, on ne peut songer qu'à la délivrance des pécheurs du péché et de ses funestes conséquences, savoir l'exclusion du Royaume de Dieu et de la vie éternelle.

Si λύτρον est pris dans son sens propre de rançon, il va de soi que cette rançon doit être payée au maître de l'esclave ou du prisonnier à délivrer, et cela pour libérer celui-ci de la domination de celui-là. Cela étant, il est de toute évidence que cette rançon ne saurait avoir été payée à Dieu, comme le prétend la doctrine de l'expiation, car alors on aboutirait à cette conséquence absurde que la mort de Jésus-Christ aurait eu pour résultat de libérer l'homme pécheur de la domination de Dieu. Si rançon il y a eue, elle ne peut avoir été payée qu'au diable (1), auquel cas il ne saurait être question de sacrifice expiatoire, et

(1) Nous ne croyons pas, quant à nous, au diable comme à une personnalité distincte, mais Jésus et les auteurs du Nouveau Testament y croyaient. Ce qui pour eux était le diable est pour nous la puissance anonyme mais très réelle du mal dans l'humanité.

Digitized by Google

la parole de Jésus signifierait que, pour arracher beaucoup d'hommes à l'empire du diable, il a dû aller, lui, jusqu'au sacrifice de sa vie. Cette interprétation revient pour le fond, sinon pour la forme, à la première que nous avons donnée, à savoir que c'est pour nous délivrer de l'empire du péché (personnalisé ou non dans le diable) que Jésus-Christ est mort (voir Jean VIII, 34-36).

Prenons maintenant les textes relatifs à l'institution de la Cène :

Mat. XXVI, 26-28 : Prenez, mangez, ceci est mon corps. Ayant aussi pris la coupe et rendu grâces, il la leur donna en disant : Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de l'alliance (ou de la nouvelle alliance), qui est répandu pour beaucoup pour la rémission des péchés.

Marc XIV, 22-24 : Prenez, ceci est mon corps. Ayant aussi pris la coupe et rendu grâces, il la leur donna et ils en burent tous. Et il leur dit : Ceci est mon sang, le sang de l'alliance (ou de la nouvelle alliance) qui est répandu pour beaucoup.

Luc XXII, 17-20 : Ayant pris une coupe et rendu grâces, il dit : Prenez ceci et partagez-le entre vous. Car, je vous le dis, désormais je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce que le Royaume de Dieu soit venu. Puis, il prit du pain, et, après avoir rendu grâces, il le rompit et le leur donna en disant : Ceci est mon corps qui est donné pour vous : faites ceci en mémoire de moi. De même, après avoir soupé, il leur donna la coupe, en disant : Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang qui est répandu pour vous.

En lisant ces paroles de Jésus, il est difficile de ne pas y voir une allusion à la parole de Moïse, Exode XXIV, 8 : « Après avoir offert des sacrifices à l'Eternel, et lu au peuple le livre de l'alliance, Moïse aspergea le peuple de sang en disant : Voici le sang de l'alliance que l'Eternel a faite avec vous sur toutes ces paroles ». Si ce rapprochement est fondé, comme il nous le paraît, Jésus, dans l'institution de la Cène, présenterait sa mort comme un sacrifice destiné à sceller, à consacrer solennellement la conclusion d'une nouvelle alliance, c'est-à-dire d'un nouveau rapport religieux entre les hommes et Dieu. Que Jésus ait ajouté que ce sacrifice de sa vie était fait pour beaucoup, cela se conçoit puisque c'est par amour des hommes et pour leur salut que

Digitized by Google

Jésus a prêché l'Evangile au péril de ses jours et qu'il a été fidèle à sa mission jusqu'à la mort. Jusqu'ici il n'y a rien qui parle d'expiation — attendu que donner sa vie pour quelqu'un ne signifie pas expier les péchés de ce quelqu'un — sauf pourtant trois mots, que Matthieu seul ajoute en parlant du sang versé pour beaucoup. Ces trois mots sont : εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, pour la rémission des péchés.

Ces mots, qui ne se trouvent ni dans Marc, ni dans Luc, ni dans le onzième chapitre de la première épître aux Corinthiens, nous sommes tout disposé à croire qu'ils signifient que le sang de Jésus a été versé pour procurer à beaucoup la rémission de leurs péchés par l'expiation de ceux-ci. La notion de l'expiation des péchés par le moyen des souffrances et de la mort des hommes justes était, en effet, courante dans la théologie juive du temps. Mais ils cadrent si peu avec l'enseignement explicite de Jésus-Christ, qu'ils ne sauraient prévaloir contre celui-ci, d'autant qu'ils constituent une exception unique dans les Synoptiques, et sont, de ce chef, fortement suspects d'être une adjonction interprétative du rédacteur de notre premier évangile.

* * *

Passons maintenant au quatrième évangile et voyons ce que Jésus (1) y dit de sa mort. Ici également nous n'avons pas réussi à trouver une seule parole de Jésus présentant sa mort comme ayant une valeur expiatoire. La grande idée qui traverse cet évangile, c'est que la foi en Jésus-Christ et en Dieu qui l'a envoyé est le principe de la vie éternelle. Sous différentes formes, elle est répétée à plusieurs reprises, sans contenir la moindre allusion à la nécessité d'une mort expiatoire de Jésus-Christ. Voici, à titre d'exemples, quelques citations :

III, 16 : Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle.

V, 24 : Celui qui écoute ma parole et croit en celui qui m'a

(1) Nous disons : Jésus, car c'est de son enseignement qu'il s'agit, et non des pensées présentées par l'évangéliste lui-même ou par d'autres personnages mis en scène dans son écrit. C'est pourquoi nous ne tenons pas compte dans notre étude de paroles comme Jean I, 29 et XI, 49-52.

Digitized by Google

envoyé a la vie éternelle et il ne vient point en jugement, mais il est passé de la mort à la vie.

VI, 54 : Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour.

VIII, 51 : Si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort.

XI, 25-26 : Je suis la résurrection et la vie ; celui qui croit en moi vivra quand même il serait mort. Et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais.

XIV, 6 : Je suis le chemin, la vérité, la vie ; nul ne vient au Père que par moi.

XVII, 3 : C'est ici la vie éternelle, qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ.

On peut remarquer aussi que, dans cet évangile, il n'est question qu'une seule fois de rémission des péchés, savoir lors de la première apparition du Christ ressuscité à ses disciples réunis. « Recevez le Saint-Esprit, leur dit-il à cette occasion. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus ». (1) Ainsi le droit conféré aux disciples de remettre ou de retenir les péchés est rattaché à la présence en eux du Saint-Esprit. Il n'est dérivé en rien du fait que leur Maître ayant, par sa mort, expié en principe les péchés de l'humanité, il leur concède le droit de déterminer qui est dans les conditions propres à bénéficier de cette expiation. *Jamais, dans le quatrième évangile, Jésus ne fait la moindre allusion à sa mort comme ayant un caractère expiatoire ou propitiatoire.*

Il s'agit maintenant d'aborder l'objection soulevée page 284, et dont nous avions renvoyé l'examen, l'objection que l'on tire des paroles où Jésus, en parlant à l'avance de sa mort, la présente comme nécessaire.

Dans les Synoptiques, Jésus ne parle pas de sa mort à ses disciples avant la scène de Césarée de Philippes et la confession de Pierre : « Dès lors, dit Matthieu XVI, 21 (2), Jésus commença à montrer à ses disciples qu'il lui fallait aller à Jérusalem et souffrir beaucoup de la part des anciens et des princi-

(1) Voir XX, 23. Notons, en passant, que cette déclaration cadre fort mal avec l'ensemble de l'enseignement du 4e évangile sur les conditions du salut.

(2) Cf. Marc VIII, 31 et Luc IX, 22.

Digitized by Google

paux sacrificateurs et des scribes, et être mis à mort, et ressusciter le troisième jour ». Et il leur réitère à diverses reprises cette annonce, voir Mat. XVII, 9-13 = Marc IX, 9-13; Mat. XVII, 22-23 = Marc IX, 30-32 = Luc IX, 43-45; Luc XVII, 25; Mat. XX, 17-19 = Marc X, 32-34 = Luc XVIII, 32-34. Il y fait également allusion dans Mat. XX, 28 = Marc X, 45, le passage que nous avons étudié plus haut (1); dans Luc XII, 50 : « Il est un baptême dont je dois être baptisé, et combien je suis dans l'angoisse jusqu'à ce qu'il soit accompli »; dans la parabole des vignerons Mat. XXI, 33-46 = Marc XII, 1-12 = Luc XX, 9-19, ainsi que dans Mat. XXVI, 31 = Marc XIV, 27 : « Alors Jésus leur dit : Je serai, cette nuit, pour vous tous, une occasion de chute, car il est écrit : Je frapperai le berger et les brebis du troupeau seront dispersées ». L'agonie de Gethsémané et l'institution de la Cène montrent également chez Jésus l'attente de cette mort violente par la main des hommes. Deux ou trois fois, soit avant sa passion (Marc IX, 12; Luc XVIII, 31; Mat. XXVI, 56 = Marc XIV, 49), soit après sa résurrection (Luc XXIV, 25-27, 45-47), Jésus marque à ses disciples que sa mort et ses souffrances ont été prédites par les Ecritures, et doivent par conséquent nécessairement s'accomplir. A l'exception de deux passages : Ps. CXVIII, 22 : « La pierre rejetée par ceux qui bâtissaient est devenue la pierre de l'angle » (voir Mat. XXI, 41 et parallèles) et Zacharie XIII, 7 : « Frappe le berger et que les brebis soient dispersées » (Mat. XXVI, 31 = Marc XIV, 27), les évangiles ne disent pas dans quelles paroles de l'Ancien Testament Jésus voyait la prédiction du sort tragique qui l'attendait.

Ce sort, Jésus ne paraît pas l'avoir prévu dès le début de son ministère, du moins d'après les Synoptiques. Ce qui nous le fait penser, ce n'est pas seulement le fait, déjà relevé par nous, qu'il n'en parle pas à ses disciples avant la confession de Pierre, c'est aussi la manière dont, avant ce moment-là, il caractérise sa mission. Dans Luc IV, 43, il déclare qu'il a été envoyé pour annoncer la bonne nouvelle du Royaume de Dieu. — « Je ne suis pas venu, dit-il (dans Mat. IX, 6 et parallèles), appeler des justes mais des pécheurs. » Lors de ses recomman-

(1) Voir pages 285 et 286.

Digitized by Google

dations aux Douze, envoyés pour la première fois en mission, il se borne à les avertir qu'ils auront des difficultés et des persécutions, car « le disciple n'est pas au-dessus de son maître.... S'ils ont appelé le père de famille Béelzébul, combien plus ceux de sa maison ! » (1) A Césarée, quand Pierre essaie de dissiper dans l'esprit de son Maître cette perspective douloureuse, la sévère réplique de Jésus : « Arrière de moi, Satan, tu m'es en en scandale » paraît dénoter que ce n'est pas sans de pénibles et récentes luttes intérieures que Jésus a compris et accepté le sacrifice que la fidélité à la mission reçue allait lui imposer. Aussi, encore en Gethsémané, il demande à son Père céleste d'éloigner de lui cette coupe amère, si c'était possible.

Si notre supposition est vraie, si Jésus n'a entrevu la perspective d'une mise à mort de sa personne par les chefs de son peuple qu'après quelques mois de ministère, ce fait est un nouveau témoignage contre ceux qui veulent faire de la doctrine de l'expiation une doctrine chrétienne. Comment se fait-il, en effet, qu'en prédisant sa mise à mort à ses disciples, prédiction qui heurtait de front toutes leurs espérances messianiques, à tel point que, malgré ces avertissements préalables de leur Maître, son arrestation et sa mort sur la croix les laissèrent complètement désemparés, comment se fait-il que Jésus ne leur ait jamais fait entendre que cette mort était nécessaire pour l'expiation et la rémission des péchés de l'humanité ? Cette indication leur aurait fait comprendre et accepter la croix du Christ, puisqu'elle était dans le courant des idées juives. Aussi bien le Christ crucifié n'a-t-il plus été un scandale pour l'apôtre Paul, comme il l'était pour ses compatriotes, dès qu'il vit dans la mort du Christ un sacrifice d'expiation destiné à réconcilier Dieu et les hommes. Pourquoi Jésus a-t-il tu une vérité religieuse qu'aujourd'hui tant de chrétiens estiment une vérité capitale, peut-être même la plus essentielle de l'Evangile, à en juger par les représentants de la théologie du sang ?... A cette question, il n'y a qu'une réponse plausible, c'est que Jésus n'a jamais envisagé sa mort comme un sacrifice d'expiation destiné à permettre à la miséricorde de Dieu de s'exercer envers les hommes.

Cette réponse s'impose également, même si l'on admet, selon

(1) Mat. x, 24-25.

Digitized by Google

le quatrième évangile, que Jésus a prévu, dès le commencement de son ministère, la mort qui l'attendait. Là, en effet, il y fait déjà allusion dans l'entretien avec Nicodème, et nous voyons par VI, 64 et 70, qu'il savait dès le début celui qui le trahirait. Cela n'a du reste rien d'étonnant de la part d'un être qui, suivant II, 25, « n'avait pas besoin qu'on lui rendît témoignage d'aucun homme, car il savait par lui-même ce qui était dans l'homme ». Aussi les allusions à sa mort se rencontrent-elles dans la bouche de Jésus dans tout le cours de l'Evangile, par exemple VI, 51; VII, 19; VIII, 28, 40 ; X, 11-18 ; XII, 23-27.

Si maintenant on se demande comment, d'après les quatre évangiles, Jésus est arrivé à entrevoir la probabilité, puis la nécessité de sa mise à mort par ses ennemis, on en discerne immédiatement une première raison : la constatation de l'opposition de plus en plus vive que rencontrent sa personne et sa prédication. Cette opposition, marquée surtout chez les docteurs de la loi et les prêtres, dont il ne se gênait pas de critiquer la piété formaliste et la propre justice, Jésus la constate déjà lorsqu'il envoie pour la première fois les Douze en mission : « Je vous envoie, leur dit-il, comme des brebis parmi des loups... Soyez en garde contre les hommes... S'ils ont nommé Béelzebul le maître de la maison, combien plus les gens de sa maison ? » (Mat. X, 16, 17, 26.) Dans la parabole des vignerons (1), il montre à ses auditeurs que le sort du Messie sera celui des prophètes : mauvais traitements et mort. Mais pas un mot dans la parabole n'assigne au meurtre du fils du propriétaire de la vigne, donc au Messie, une autre cause et une autre signification qu'au meurtre des serviteurs, c'est-à-dire des prophètes.

De cette opposition, le Christ discerne nettement la cause. Le monde le hait, parce qu'il témoigne contre lui que ses œuvres sont mauvaises (Jean VII, 7). Aussi n'a-t-il pas de peine à deviner que ses adversaires ne demandent pas mieux que de se saisir de lui et le faire disparaître (Jean VII, 30-32, 45 ; VIII, 37, 59 ; X, 39 ; XI, 53). Et c'est précisément parce qu'il discerne dans cette opposition à sa personne l'opposition à la vérité qui juge et condamne le mal et ceux qui s'y plaisent, qu'il sait qu'il ne sera pas seul à en souffrir. « Comme ils m'ont persécuté, dit-il

(1) Mat. XXI, 33-44 = Marc XII, 1-12 = Luc XX, 9-19.

Digitized by Google

à ses disciples, ils vous persécuteront aussi. » (Jean xv, 20) Comme le monde a haï Jésus, il haïra aussi les siens (Jean xv, 18 ; xvii, 14).

Dire aux hommes la vérité qui les démasque, les juge et les condamne, alors même que c'est pour leur bien, n'a jamais été le moyen de se rendre populaire. Enoncer des principes tendant à transformer l'ordre établi n'est point la voie à suivre pour plaire à ceux qui profitent de cet ordre et y exercent l'autorité. Dans le milieu où agissait Jésus et étant donné les passions de l'homme, il ne pouvait pas poursuivre fidèlement sa mission de prédicateur et de fondateur du Royaume de Dieu, sans heurter de front les chefs de son peuple et s'exposer à leur opposition puis à leur haine. Ce fut là la cause historique et pleinement suffisante de sa mort sur la croix.

Si cette mort, bien loin de constituer un échec définitif pour la mission de Jésus-Christ, devint en réalité pour elle une raison de succès, il faut évidemment ne pas s'en tenir à cette cause purement historique, la seule dont fasse mention le Christ dans les Synoptiques. Mais, dans le quatrième évangile, nous rencontrons maintes paroles de Jésus qui précisent la signification qu'il donnait à sa mort, et nous expliquent d'une manière plus profonde pourquoi cette mort par la main de ses ennemis a été une cause de succès pour l'action de Jésus dans l'humanité.

Il y a tout d'abord à ce fait une première raison qui se rattache étroitement à la cause historique précédemment indiquée. Cette hostilité contre Jésus, cette mise à mort du Saint et du Juste par les chefs religieux, par les conducteurs spirituels du peuple juif, du peuple qui, à cette époque de l'histoire, était peut-être le plus religieux et le plus moral, quelle manifestation plus typique de la gravité de l'état de péché de l'humanité ! Un homme d'une parfaite pureté de mœurs, un homme dont la bonté était insurpassable, n'a pas pu vivre au milieu de ses semblables et leur parler selon la vérité sans soulever une opposition telle qu'il en a été la victime : quoi de plus propre à montrer la profondeur et l'étendue du mal moral, l'urgente nécessité d'une réaction vigoureuse contre lui ? Et n'est-ce pas là la vérité que suggèrent des paroles comme Jean xvi, 8-10 : *Quand le consolateur sera venu, il convaincra le monde de péché, de justice et de jugement : de péché, parce qu'ils ne*

Digitized by Google

croient pas en moi ; de justice, parce que je m'en vais au Père et que vous ne me verrez plus ; de jugement, parce que le prince de ce monde est juge. Oui, maintenant que l'esprit de Christ a quelque peu pénétré et transformé le monde, nous voyons clairement que le monde qui a crucifié le Saint et le Juste et a préféré qu'on fît grâce à un meurtrier est un monde de péché. Oui, le principe de ce monde est jugé, condamné, comme un principe d'égoïsme et par là de nuisance et de mort. Il faut lui en substituer un autre, celui-là même qu'il a crucifié au Calvaire, celui de l'amour saint, source de bonheur et de vie. C'est ainsi que la croix de Christ, en tant que manifestation patente de l'état de péché de l'humanité et des principes funestes qui peuvent entraîner l'âme des foules comme leurs chefs, a amené plus d'un individu à rentrer en lui-même, à se frapper la poitrine et à se dire : je ne suis pas meilleur que ceux qui ont bafoué, raillé, maltraité, mis en croix Jésus.

Faisant allusion au genre de supplice qui sera le sien, à son élévation sur la croix qui le rendra bien visible à la foule, et attirera à lui les regards de tous les hommes, Jésus compare le Fils de l'homme crucifié au serpent d'airain que Moïse éleva dans le désert (1). Cette comparaison ne peut guère signifier autre chose que ceci : de même que la vue du serpent d'airain procurait la guérison aux Israélites qui le regardaient, de même la contemplation du Christ crucifié, cette contemplation faite avec foi, est le principe de la vie éternelle (Jean VI, 40) par les réflexions, les sentiments et les résolutions salutaires qu'elle éveille dans l'esprit de ceux qui s'y livrent. Mais l'idée de l'expiation est totalement absente de cette comparaison.

Elle ne se trouve pas davantage dans Jean VI, 51 : *Le pain que je donnerai pour la vie du monde, c'est ma chair.* Le contexte montre, en effet, que, pour avoir la vie éternelle, il faut manger la chair et boire le sang du Fils de l'homme (v. 53-58). Que l'on prenne cette expression dans son sens réaliste ou dans un sens spirituel, elle montre dans la communion avec le Christ la source de la vie éternelle et rien de plus.

L'allégorie du bon berger, du bon berger qui donne sa vie pour sauver ses brebis de l'étreinte mortelle du loup, ne peut

(1) Jean III, 14-15 ; cf. Nombres XXI, 8-9, voir aussi Jean VIII, 28 ; XII, 32-33.

Digitized by Google

pas non plus être invoquée en faveur de la doctrine chère à M. Ruben Saillens et à ses amis. On n'a jamais considéré le berger qui, pour sauver son troupeau de la dent des bêtes féroces, le défend au péril de sa vie et succombe, comme expiant les fautes de ses brebis. Son sacrifice est un acte de dévouement destiné à préserver de dommage son troupeau, mais non pas à effacer la coulpe amassée par ses fautes. Il est une preuve d'amour du berger pour ses brebis, car *il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis* (xv, 13).

Cette dernière déclaration est, elle aussi, l'énoncé d'une des raisons qui ont fait de la mort de Jésus une cause de son ascendant sur les cœurs. Rien mieux que l'amour n'éveille l'amour, et rien ne prouve mieux la grandeur et l'intensité de son amour que de se dévouer pour ceux que l'on aime, de se dévouer jusqu'à la mort même s'il le faut. Si Jésus n'avait pas aimé les siens jusqu'à donner sa vie pour eux, il n'aurait pu conquérir au même degré leur affection, ni leur demander avec la même autorité de s'aimer les uns les autres (Jean xv, 2), encore moins leur inspirer ce sentiment.

— Justement, nous fera-t-on observer, c'est par amour pour ses disciples, pour leur assurer la rémission de leurs péchés, que Jésus a donné sa vie pour eux. — Alors, répliquerons-nous, pourquoi Jésus ne le leur a-t-il fait entendre en aucune manière ? Pourquoi, au contraire, a-t-il attiré leur attention sur d'autres causes de sa mort prochaine ? Ainsi, dans Jean xii, 27, Jésus s'écrie : *Père, délivre-moi de cette heure !... Mais, c'est pour cela même que je suis venu jusqu'à cette heure.* On s'attend à ce que Jésus va indiquer la raison de cette nécessité mystérieuse, et il la donne, en effet, dans les versets 24 et 25 de ce même chapitre : *En vérité, en vérité, je vous le dis, si le grain de froment ne meurt après être tombé en terre, il demeure seul ; mais, s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. Celui qui aime sa vie la perdra ; et celui qui hait sa vie en ce monde la conservera pour la vie éternelle.* La raison de cette mort qu'il sent nécessaire au succès de son œuvre, c'est cette grande loi du monde physique et moral, que Jésus semble être le premier à avoir nettement perçue, parce que le premier il l'expérimentait chaque jour sur lui-même, c'est que la vie sort de la mort, c'est que toute vie supérieure a pour condition nécessaire la

Digitized by Google

mort d'une vie inférieure ou à une vie inférieure. Jésus nous a donné là un exemple afin que nous suivions ses traces. Mais rien dans ces paroles ne nous permet d'interpréter ces paroles dans le sens de la doctrine de l'expiation.

L'étude des paroles mêmes de Jésus nous permet donc d'entrevoir comment il est arrivé à comprendre non seulement la nécessité historique de sa mort en présence des dispositions hostiles des chefs de son peuple, mais aussi sa nécessité psychologique et morale pour le triomphe de sa cause. Toutefois ce n'est point sans peine que Jésus, qui se savait le Messie, le fils en qui Dieu a mis toute son affection, est arrivé à accepter ce sort douloureux et d'abord imprévu. Aussi, jusqu'à la veille même du supplice, a-t-il demandé à Dieu de faire passer cette coupe loin de lui, si c'était possible. «Toutefois, a-t-il ajouté (Luc XXII, 42), que ta volonté soit faite et non pas la mienne.» Et il a bu la coupe amère.

S'il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis, il n'y a pas non plus de plus grande preuve d'obéissance à Dieu, de soumission au devoir, que d'être obéissant jusqu'à la mort, c'est-à-dire de préférer la mort, et surtout une mort cruelle et ignominieuse, au renoncement au devoir. Dans cet exemple donné par Jésus, il y a aussi une raison de son ascendant moral sur l'humanité, et par conséquent une condition du succès de son œuvre. Les plus beaux discours et les plus convaincus ne valent pas une leçon de choses. Pour apprendre aux hommes à aimer Dieu de tout leur cœur, de toute leur âme et de toute leur pensée, et par conséquent à préférer sa volonté, la communion avec lui, à tout, même à la vie, condition première de tous les autres avantages, il n'aurait pas suffi à Jésus de le prêcher et même de le montrer dans la pratique d'une vie humaine ordinaire, avec sa part moyenne de difficultés et d'épreuves. Pour faire éclater la majesté du devoir, il fallait obéir jusqu'à la mort, jusqu'à la mort même de la croix. Il fallait à Jésus le triomphe dans cette preuve suprême d'obéissance à Dieu, pour lui donner l'auréole de la sainteté. Il peut demander à ses disciples d'être fidèles jusqu'à la mort au devoir entrevu, parce qu'il l'a été lui-même. Il peut leur dire au milieu des dangers et des persécutions qui risquent de lasser leur courage et de faire défaillir leur volonté : *Prenez courage, j'ai vaincu le monde.* (Jean XVI, 33.)

Digitized by Google

Les évangiles ne nous rapportent qu'une parole de Jésus marquant ce côté-là de la nécessité morale de la croix pour l'œuvre du Rédempteur, c'est Jean XIV, 31 : *Il faut que le monde connaisse que j'aime le Père et que je fais ce que le Père m'a commandé.* C'est à la croix, en effet, que le monde peut voir que Jésus. plutôt que de renoncer à sa mission divine, rendre témoignage à la vérité (Jean XVIII, 37), a préféré la mort. Jésus a aimé Dieu jusqu'à donner sa vie pour l'œuvre que le Père lui avait donnée à faire, et c'est parce que le Père savait Jésus intérieurement disposé à ce sacrifice suprême que le Père l'aimait, (Jean X, 17-18), et que Jésus ne se sentait jamais seul (Jean XVI, 32), entouré, pénétré qu'il était par l'affection du Père.

Très bien, nous dira-t-on, mais alors comment expliquer que, sur la croix, Jésus ait pu être abandonné de Dieu et qu'à Gethsémané son âme ait été triste jusqu'à la mort ? N'y a-t-il pas là l'indice que sa mort revêtait un caractère tout particulier, et que, s'il a été un moment abandonné de Dieu, c'est qu'il était appelé par Dieu à souffrir toutes les peines du pécheur pour expier le péché du monde ?

A cette objection, nous répondons tout d'abord que la tristesse mortelle et la douloureuse lutte intérieure de Gethsémané se comprennent parfaitement sans qu'il soit aucunement besoin de faire intervenir la notion d'expiation, dont le récit biblique ne dit d'ailleurs pas un mot. La tristesse de Jésus s'explique par diverses raisons : la perspective d'un supplice douloureux et infamant ; l'angoisse d'abandonner son œuvre et ses disciples, l'œuvre du salut de son peuple qu'il voudrait tant arracher à sa ruine, ses disciples auxquels il est profondément attaché et qu'il sent encore bien imparfaits. A tout cela, ajoutez la difficulté — difficulté qui se retrouve dans la vie de beaucoup de chrétiens — de comprendre pourquoi et comment son Père céleste, ce Père qu'il sait tout-puissant, dont il se sent l'enfant bien-aimé et auquel il a toujours obéi, le met en face d'une si terrible perspective, lui, le Messie auquel les prophètes avaient prédit une si glorieuse destinée. Certes il y avait là de quoi être triste jusqu'à la mort, et rien n'est plus naturel, plus humain que cette supplication : *Père, toutes choses te sont possibles ; détourne de moi cette coupe ; toutefois, non ce que je veux, mais ce que tu veux.* (Marc XIV, 36.) Et que la raison de cette volonté de

Digitized by Google

Dieu se trouve dans les considérations marquées plus haut et indiquées par des paroles de Jésus, ou qu'elle consiste dans la nécessité de subir en sa personne le châtiment mérité par l'humanité pécheresse, la situation de Jésus dans le second cas n'était pas plus douloureuse que dans le premier.

Quant à ce cri d'angoisse : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?* il s'explique tout naturellement par les circonstances où se trouvait Jésus. Sur une croix, les minutes paraissent des heures. Le sentiment que Dieu nous aime n'empêche pas la souffrance physique de se faire sentir. Et sous l'étreinte de cette souffrance, augmentée encore par la douleur morale provoquée par les railleries de la foule, l'abandon des disciples, l'inquiétude sur l'avenir de son œuvre, comment ne surgirait pas dans l'esprit de Jésus la pensée que le Dieu qui peut délivrer et ne délivre cependant pas celui qui a toujours fait sa volonté, l'a abandonné à ses bourreaux et à son funeste sort? Ce fut là pour Jésus le moment de l'épreuve suprême, celui où Dieu demanda à son fils de lui rester fidèle et de ne pas renier son œuvre alors que ce fils se croyait abandonné de Dieu. Epreuve suprême, terrible, mais dont Jésus triompha comme des épreuves précédentes. Malgré tout il resta fidèle, et, dans le sentiment qu'il n'avait jamais failli à l'ordre de son Dieu, il reprit courage; il sentit de nouveau l'amour de Dieu qui l'entourait et mettait fin à son supplice plusieurs heures avant le temps ordinaire; aussi ses dernières paroles furent-elles de nouveau des paroles de confiance : « Père, je remets mon esprit entre tes mains » (Luc XXIII, 46).

Ajoutons qu'il manquerait quelque chose à l'action rédemptrice de Jésus-Christ, si lui aussi n'avait pas passé par cette heure critique où tant de croyants sont appelés à passer. Il y a quelques années, j'appris qu'une de mes connaissances, une femme très pieuse et pieuse depuis longtemps passait par une redoutable crise physique et morale. Elle avait un cancer qui la faisait souffrir horriblement et une opération était impossible parce qu'inutile. Désespérée de voir la mort tarder à venir la délivrer, malgré ses instantes prières, elle se croyait abandonnée de Dieu. Ne pouvant aller la voir — j'étais alors absent de Lausanne — je lui écrivis et lui rappelai précisément cette parole du Christ sur la croix. Si, lui disais-je en substance, l'homme en

Digitized by Google

qui Dieu a mis toute son affection parce qu'il avait toujours obéi, si cet homme, dans l'acuité de sa douleur, a pu se croire abandonné de Dieu, alors que, certes, ce n'était pas le cas, à combien plus forte raison, pouvons-nous, au sein d'épreuves particulièrement angoissantes, nous croire abandonnés de Dieu, nous dont la vie religieuse laisse encore tant à désirer. Et cette considération rendit courage à la pauvre femme. Elle n'en souffrit pas moins physiquement, mais la confiance en Dieu lui était revenue, et cette confiance la rendit plus forte pour souffrir.

On le voit, pour expliquer l'agonie de Gethsémané et le sentiment d'abandon de Dieu sur la croix, il n'est point nécessaire de voir dans la mort de Jésus un sacrifice d'expiation, ce que, d'ailleurs, rien ne marque dans le texte. Nous sommes ainsi parfaitement autorisé à conclure de cette étude des paroles de Jésus dans les quatre évangiles que *jamais Jésus n'a considéré ses souffrances et sa mort comme un sacrifice destiné à expier nos péchés et à permettre ainsi à Dieu de nous les pardonner.*

Le seul texte qui marque positivement cette idée, et que nous avons signalé, Mat. XXVI, 28, texte qui manque à Marc et à Luc, ne saurait prévaloir contre tous ceux qui sont nettement contraires à cette conception et ceux où Jésus envisage à de tout autres points de vue la nécessité de sa mort pour son œuvre rédemptrice.

On a essayé d'infirmer la valeur du témoignage de Jésus sur le point qui nous occupe en faisant remarquer qu'il n'a pas dit à ses disciples tout ce qu'il sentait et pensait, laissant à l'Esprit saint la mission de les conduire dans toute la vérité. C'est ainsi, nous dit-on, que l'apôtre Paul, les auteurs de l'épître aux Hébreux, de la première de Pierre et de l'Apocalypse, sont arrivés à saisir dans la mort de Jésus le sacrifice expiatoire par excellence, celui qui devait suppléer et mettre fin à tous les autres, à cause de sa perfection. En ce faisant, ils n'ont fait que mettre au jour la pensée intime du Christ ou du moins ils l'ont développée dans son sens organique.

Certes, nous reconnaissons pleinement le droit et le devoir de l'esprit chrétien de chercher à comprendre et à déployer toujours mieux la richesse de l'Evangile. La parole de Jésus n'est pas un code, mais une semence de vérité et de vie qui ne grandit qu'au grand air de la liberté. C'est ainsi que l'apôtre

Digitized by Google

Paul, en détachant nettement le christianisme du judaïsme, a eu raison de faire ce que Jésus n'avait pas fait, mais ce qui était dans la ligne de son Evangile. Seulement il ne faut pas oublier que Jésus a vécu dans un milieu où l'on pratiquait des sacrifices expiatoires et où l'on croyait à la vertu expiatoire des souffrances du juste. En présentant sa mort sous cet angle-là, bien loin de choquer ses disciples, il leur eût facilité la compréhension de sa mort sur la croix. Elle aurait dès l'abord cessé de leur paraître un scandale, comme elle le fut d'abord pour eux, comme elle le fut pour l'apôtre Paul, jusqu'au jour où il vit en Jésus une victime expiatoire établie par Dieu lui-même (Rom. III, 25). Si Jésus ne l'a pas fait, s'il a compris et présenté sa mort à d'autres points de vue, s'il a fait dépendre le pardon de Dieu de tout autres conditions, s'il s'est rattaché à la ligne religieuse des prophètes et des psalmistes, non à celle de la loi, c'est que, pour lui, le Père céleste est d'avance décidé à ouvrir ses bras à l'enfant qui revient à lui repentant et humilié, sans que le Père ait besoin qu'une tierce personne vienne, par sa souffrance, expier les fautes de l'enfant. Si Paul ne l'a pas compris, c'est que, plus que son Maître, il a subi l'influence de la pensée des docteurs de son peuple, c'est qu'il ne pouvait concevoir autrement un Messie crucifié ; c'est que surtout son expérience religieuse, moins profonde, moins intime, moins filiale que celle de Jésus, ne lui a pas permis de sentir et de saisir avec la même intensité la grandeur de l'amour de Dieu.

Est-il besoin d'ajouter que pour nous qui n'avons qu'un seul maître, le Christ, et qui pensons qu'entre disciples nous avons le droit et le devoir de penser par nous-mêmes, nous mettons Jésus au-dessus de Paul et des autres auteurs sacrés quels qu'ils soient. Voilà pourquoi nous bornons notre étude exégétique aux seules paroles du Maître. Ce qu'elles nous ont dit clairement, qu'il nous soit permis de le confirmer encore par quelques considérations dogmatiques qui ne nous paraissent pas sans valeur, car nous estimons que la raison — raison pratique autant que théorique — a aussi son mot à dire dans la tractation des problèmes religieux.

(*La fin au prochain numéro.*) LOUIS EMERY.

Digitized by Google

REVUE GÉNÉRALE

SÉBASTIEN CASTELLION
ET L'OPPOSITION PROTESTANTE CONTRE CALVIN

Le quatrième centenaire de la naissance de Calvin, célébré à Genève en 1909, a donné lieu à l'apparition de toute une littérature (1). Après s'être consacrés à l'étude du héros de la fête, aux conséquences de sa prodigieuse activité, aux résultats lointains de ses principes théologiques, il était naturel que les historiens en vinssent à porter leurs regards sur les hommes que Calvin, après les avoir supportés, et même loués, a pourchassés d'une ardente colère, quelquefois même, à ce qu'il semble, d'une véritable haine. Les adversaires protestants de Calvin au XVIe siècle, et ses victimes protestantes, attirent maintenant l'attention des écrivains réformés. Notre temps est porté à les réhabiliter. M. le professeur J. Viénot prétend même, avec un sourire malicieux, que tous les protestants que Calvin a accablés de ses sévérités, et qui se sont rebellés contre lui, se trouvent, à l'examen, avoir été des personnalités intéressantes. Il faut voir sans doute dans des affirmations de ce genre une réaction voulue contre les panégyristes du réformateur, en particulier contre M. le professeur E. Doumergue. En face de l'œuvre monumentale (d'ailleurs si remarquable) dont le doyen de la Faculté de Montauban entasse lentement les puissants volumes, et qui est une véritable hagiographie, il est difficile qu'un esprit indépendant n'éprouve pas quelque agacement, et ceci explique le ton d'un livre dont nous parlerons plus loin.

(1) V. la Bibliographie dans E. Doumergue, *Jean Calvin...*, IV, p. 477.

Digitized by Google

Au lendemain même du jubilé de 1909, M. le professeur Viénot a dit nettement sous quelles restrictions il acceptait l'héritage calvinien. (1) Avec une parfaite mesure, il a montré comment la théorie de la prédestination s'était unie, chez Calvin, avec la certitude pratique de son infaillibilité d'exégète, et comment son dogmatisme avait produit à Genève les actes d'intolérance dont la tragédie de Servet constitue le sanglant couronnement. Le grand intérêt historique de la brochure de M. Viénot tient à ce qu'il a pour la première fois rassemblé pour les vulgariser, les protestations qui, dès le XVIe siècle, se sont élevées des divers horizons de la Réforme contre la mise à mort de l'hérétique espagnol. Le monument expiatoire de Champel, dans son inscription due à la plume de M. Doumergue, disculpe Calvin, en mettant le supplice de Servet au compte d'une erreur qui fut celle du temps. On sait aujourd'hui qu'il ne faut parler, à ce sujet, que de l'erreur d'une majorité. Une minorité d'évangéliques se déclara ouvertement contre la persécution sanglante, à Berne, à Bâle, à Montbéliard, en France, à Genève même. De nouvelles investigations augmenteront sûrement le nombre de ces courageux protestataires, et nous révèleront aussi, mieux que cela n'a été fait jusqu'ici, les douleurs muettes qui n'ont pas osé s'exprimer. Le siècle de Calvin n'a pas été tout entier possédé par le démon de l'intolérance. M. Viénot aurait pu en appeler de M. Doumergue à M. Doumergue lui-même. Celui-ci, en effet, à propos d'une correspondance irénique échangée entre Bonifacius Amerbach, de Bâle, et le cardinal Sadolet, nous dit qu' « étroitesse et fanatisme » n'étaient pas « une nécessité du temps » (2). A la bonne heure ! La mort de Servet non plus n'était donc pas une nécessité du temps.

Grâce à la sûre érudition de M. Alfred Cartier, nous connaissons assez exactement un homme qui a certainement souffert du supplice de Servet, et qui, peu auparavant, s'était élevé

(1) J. Viénot, *Calvin et la conscience moderne* (Leçon d'ouverture de la Fac. de théol. de Paris), 1910. Le même auteur a repris le sujet dans une communication faite en 1913 au Congrès du progrès religieux, à Paris : *Castellion et la tolérance au XVIe siècle* (publiée dans la *Revue chrétienne*, nov. 1913).

(2) E. Doumergue, *Jean Calvin...*, I, 477.

Digitized by Google

contre l'autoritarisme de Calvin. Jacques de Falais, arrière-petit-fils naturel de Philippe le Beau (ou le Bon), duc de Bourgogne, était un personnage considérable du Brabant, qui avait passé son enfance à la cour de Charles Quint. Gagné à la Réforme (en même temps que sa femme) peu avant l'année 1543, il échangea avec Calvin des lettres, à la suite desquelles il résolut de sortir de la « captivité spirituelle » « pour ne point adhérer aux choses qui se commettaient contre l'honneur de Dieu ». Il se réfugia d'abord à Cologne, puis à Strasbourg. Ses biens furent confisqués, et il fut accusé, auprès de l'empereur, d'être devenu anabaptiste. C'est alors qu'il résolut de soumettre à Charles Quint un mémoire par lequel il justifiait sa conduite. La pièce fut rédigée par Calvin, et celui-ci l'intitula *Excuse*, pour ne pas user du mot, trop savant, d'Apologie. M. Cartier qui a retrouvé un exemplaire en français de l'*Excuse* (Genève, 1548) relève à juste titre la logique serrée, l'habileté et la beauté de ce bref ouvrage. (1) Calvin y fait preuve de la noblesse et de la grandeur auxquelles il sut si souvent s'élever.

La suite de l'histoire est triste. M. de Falais quitta Strasbourg pour Bâle en 1546. En 1548, il se rapprocha davantage encore de Calvin, mais, au lieu de se fixer à Genève, il s'établit à quelque distance de la ville, à Veigy, sur les rives savoyardes du lac, en territoire bernois. Il est possible (M. Cartier ne le dit pas) qu'il ne sentît que peu d'attraits pour le régime disciplinaire qui gouvernait Genève. Il prit pour son médecin l'ancien moine Bolsec. Ce fut à propos de celui-ci que la rupture éclata entre Calvin et lui. Bolsec, on le sait, attaqua la doctrine calviniste de la prédestination devant Calvin lui-même, et fut banni de la cité (1551). M. de Falais intercéda en sa faveur. Calvin, déjà indisposé par cette démarche, apprit bientôt que M. de Falais était lié d'amitié avec un autre de ses adversaires, dont nous allons parler, Sébastien Castellion, et, dans une lettre aussi dure que méprisante, où il affirmait cependant ne mettre « ni colère ni malveillance », il lui déclara « qu'il lui laissait ses délices » !

(1) *L'excuse de N. Seigneur Jacques de Bourgogne, Seigneur de Falais..., par Jean Calvin.* Réimprimée avec une introduction, par Alfred Cartier, 1911. (Une édition donnée par M. A. Cartier en 1896 contenait un commentaire moins abondant.) L'ouvrage est très élégamment imprimé.

Digitized by Google

Autour de M. de Falais, à Veigy même, se réunit quelque temps le groupe des Genevois mécontents qui avaient secoué le joug de Calvin (1). Ils se dispersèrent vers 1554, après la condamnation de Servet, quand le seigneur brabançon jugea bon de s'éloigner pour toujours de la ville. En 1556, réimprimant son Commentaire sur la première épître aux Corinthiens, jadis dédié à M. de Falais, Calvin en raya la préface, écrite autrefois pour son « ancien ami », et il en écrivit une autre, pour placer l'ouvrage sous le patronage d'un plus digne. Il semble que M. de Falais soit allé mourir aux Pays-Bas.

Il est intéressant de noter que dans la profession de foi explicite que Calvin avait insérée en 1548 dans l'*Excuse* de M. de Falais, il n'était absolument pas fait mention de la doctrine de la prédestination. Et trois ans plus tard ce dogme était devenu pour lui la pierre de touche du christianisme ! (2)

Ce n'est point tant la fréquentation de Bolsec que celle de Castellion qui a rendu M. de Falais odieux à Calvin. Castellion, en effet, a personnifié pour ce dernier, durant des années, l'esprit satanique qui s'opposait à l'Evangile, tel qu'il était prêché et réalisé à Genève.

Le nom et l'œuvre de Sébastien Castellion ont été définitivement mis en lumière par les deux volumes de M. F. Buisson, parus en 1892. (3) Non seulement M. Buisson a utilisé tous les travaux antérieurs, mais une patiente recherche des sources originales, en Suisse et en Hollande, lui a permis de renouveler complètement le sujet, et d'en épuiser presque la substance. Depuis vingt ans ce travail magistral n'a pas bougé d'une ligne. C'est à lui d'ailleurs que M. Viénot et M. Cartier ont emprunté beaucoup des éléments qu'ils ont utilisés.

Nous sommes fixés désormais sur la vie de cet humaniste de la Bresse, qui conquis à Lyon aux idées évangéliques va rejoindre Calvin à Strasbourg, et travaille ensuite à Genève, à

(1) *Ibid.*, p. LXVIII, LXVI.

(2) *Ibid.*, p. 37.

(3) Ferdinand BUISSON, *Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre (1515-1563). Etude sur les origines du protestantisme libéral français.* 2 vol. in-8°. Le nom français est Châteillon ou Châtillon. M. Doumergue, après avoir adopté la graphie Castalion, s'est rallié (*Jean Calvin...*, II, 160) à celle de M. Buisson.

Digitized by Google

côté de lui, à restaurer le Collège. Nous savons les raisons exactes de son premier conflit avec Calvin, relativement à la valeur religieuse du Cantique des cantiques et à l'article du Symbole : « Il est descendu aux enfers ». Une étude de M. Douen nous a appris que la traduction française de la Bible à laquelle Castellion s'est ensuite consacré à Bâle, malgré des naïvetés et des vulgarités surprenantes, a fourni à la Bible française de Genève un nombre considérable d'excellentes corrections. Nous avons eu sous les yeux les passages essentiels du livre dans lequel il a protesté contre l'exécution de Servet. Nous savons avec quelle rage amère Théodore de Bèze et Calvin l'ont attaqué dans ses idées et dans ses mœurs, comment Castellion, attaqué et calomnié, s'en est pris non seulement au fanatisme persécuteur de ses adversaires, mais à leur dogme de la prédestination, qu'il rendait immédiatement responsable de leur criminelle intolérance. Nous savons comment, à Bâle, après avoir été supporté, il finit par être surveillé, soupçonné, à la suite des dénonciations de Calvin ; comment à côté de ses fonctions publiques de professeur de grec il poursuivit silencieusement son labeur de théologien, écrivant des dialogues et des traités qui agirent puissamment sur l'un des deux Socin ; comment après sa mort (que Montaigne attribue à la misère) ses ouvrages, réimprimés, et ses manuscrits, enfin livrés à l'impression (1578, 1605-1613) servirent (surtout en Hollande, pendant le mouvement Remonstrant) à l'élaboration d'un calvinisme moins rigide, d'où est sorti, comme le dit M. Buisson « le protestantisme libéral ». M. Buisson a même étudié spécialement la doctrine religieuse de Castellion avec une admirable pénétration de philosophe et de théologien.

Que restait-il donc à faire aujourd'hui à quiconque était tenté d'aborder à son tour cette personnalité attachante, sympathique, si belle à tant d'égards ? On pouvait réimprimer intégralement l'un ou l'autre des ouvrages de Castellion. On pouvait s'attacher à tel épisode du travail de M. Buisson, pour creuser plus profond le sillon qu'il a ouvert. On pouvait encore (et la tâche, pour humble qu'elle paraisse, méritait d'attirer un esprit curieux ou une âme apostolique) écrire sur Castellion un ouvrage de vulgarisation, qui, allégé de tout appareil critique, mît à la portée du grand public les résultats

Digitized by Google

consignés dans deux savants et gros volumes. M. le pasteur E. Giran, de l'Eglise wallonne d'Amsterdam, dans le livre qu'il vient d'écrire, n'a pas choisi nettement entre ces trois desseins. Son ouvrage, de 570 pages in-16 (1), contient de très considérables citations, mais aucun écrit de Castellion au complet. Il apporte quelques précisions utiles, mais qui auraient été mieux à leur place dans une revue spéciale. Enfin l'auteur, préoccupé avant tout de vulgarisation, n'a pas donné tout à fait à son travail l'allure souple et rapide qui lui aurait été nécessaire. Il nous oblige donc à juger sa publication tout ensemble comme une œuvre de science et comme un écrit de propagande et de polémique.

En tant que travail historique, le livre se ressent de quelque négligence. L'auteur, on le sent, est fait pour la parole plus que pour l'écriture, pour les envolées plus que pour les fiches. Il écrit Antoine Court pour Antoine Marcourt (p. 11), Paris pour Montauban (p. 307) (2). Dans sa préface, il déclare s'être « largement inspiré » de M. Buisson et « l'avoir suivi presque pas à pas dans la succession naturelle des événements ». Rien de plus légitime, quand il l'avoue. Mais, à y regarder de près, il dépend de M. Buisson plus encore qu'il ne le dit. Il le suit *toujours* pas à pas. Seulement il ne reproduit pas son récit avec une exactitude sans défaut, et de menues erreurs nous montrent qu'il n'était pas fait pour marcher seul sur un terrain aussi embroussaillé que l'est le XVIe siècle. En ce qui concerne, par exemple, le séjour de Castellion à Strasbourg, auprès de Calvin (p. 27-29) il nous offre un texte fort confus, parce qu'il n'a pas vu que la date de 1540 (Buisson, I, 118) est donnée en ancien style, et qu'il faut lire 1541. Il nous parle (p. 53, 96, 412) du Nouveau Testament de Calvin, du Nouveau Testament de Bèze, de la Bible de Calvin, comme s'il s'agissait de traductions originales, et non pas de la révision du travail d'Olivetan. Il cite Bucer et Capiton (p. 195) comme des défenseurs de Servet, alors que Buisson (I, 397) les place dans le camp opposé. Il a cru que Bèze était à Genève en 1554 (p. 216) lorsqu'il

(1) E. Giran, *Sébastien Castellion et la Réforme calviniste. Les deux Réformes*. Préface de Ferdinand Buisson. Un vol. in-8° de XVI, 576 p.

(2) P. 91, *Gregorius-Giraldus* (c'est un seul personnage); p. 118, ajouter à la note : *p. 301 ;* p. 143, lire : *1553*.

Digitized by Google

justifia la condamnation de Servet, alors que Bèze, comme on sait, habita Lausanne jusqu'en 1559. Il n'a pas vu que « Hiéronyme » (p. 246) est Bolsec. Il fait de M. de Falais (p. 302) un Français. Il cite une lettre de Hotman à Calvin (p. 313) alors qu'il s'agit d'une lettre de Hotman à Bullinger (Buisson, II, 904). Il parle d'un ami de Castellion qui aurait partagé sa chambre à Strasbourg (p. 418), il faut lire : Bâle (B., II, 255). Enfin certains auteurs, amis ou ennemis, ne sont pas cités avec plus de minutie. Une phrase de Michelet (p. 131) qui fait de Calvin un « pourvoyeur de bourreaux » est prise à contre sens, Michelet ayant parlé des candidats au martyre que Calvin envoyait en France et non des hommes que Calvin aurait fait exécuter à Genève. Un mot de Servet cité par Doumergue (p. 155, note) est pareillement interprété à tort. Servet mentionne non ceux qui nient « la justice », au sens absolu du mot, mais « le jugement dernier ». Ici la vivacité de l'auteur trouble un peu son regard, comme aussi à la page 363, où il déclare d'emblée, pour plaire à Castellion, que le *Passavant* de Bèze est sans esprit. Nous connaissons assez M. Giran pour affirmer qu'il n'aurait pas écrit ce mot s'il avait lu le *Passavant.*

Les observations qui précèdent laissent pressentir que M. Giran n'est pas rompu aux travaux patients de la critique. Le mal n'est pas grand tant qu'il démarque (en toute honnêteté) le texte de M. Buisson, auquel nous pouvons toujours recourir, si nous voulons vérifier ses dires. Mais quand il s'agit de ses recherches personnelles, un peu de gêne commence pour nous. La préface de l'auteur nous informe qu'il a utilisé des éléments nouveaux, que M. Buisson « avait dû laisser de côté, ou n'avait pu atteindre ». Malheureusement, à part une exception, M. Giran ne spécifie pas ce qu'il a ajouté à M. Buisson, et nous avons dû nous astreindre à le rechercher nous-même. Il n'est que juste de déclarer cette fois que M. Giran a lu, et très attentivement, les œuvres de Castellion qui furent publiées en Hollande en 1605 et 1613, et qu'il a feuilleté les manuscrits de Castellion conservés à Rotterdam. Il cite des pages que M. Buisson avait seulement analysées. En particulier, il nous offre du *Contra libellum Calvini* de longs extraits (p. 220-291) traduits mot pour mot, qui offrent même l'agrément de la nouveauté (p. 226-231), et qui nous permettent de nous former une conception plus exacte de

Digitized by Google

ce fameux dialogue. M. Buisson, en abrégeant, dramatisait à l'extrême un écrit qui n'est pas exempt de prolixité (cf. Buisson, II, 35, avec Giran, 223, 224). M. Giran a lu les *Adnotationes in cap. 9 ad Romanos* (293-301) où Castellion fonde sur l'Ecriture sa doctrine personnelle de la Grâce. Il a lu la *Defensio* (346-373) où le pauvre humaniste repousse avec autant d'humilité que de douleur les basses allégations (inintelligentes d'ailleurs) sous lesquelles Calvin prétend l'écraser, et là encore, des citations considérables prouvent que Castellion, s'il sait trouver la phrase cinglante, est trop souvent inhabile ou confus. M. Giran encore (et ceci est du neuf) a retrouvé dans les œuvres du Hollandais Coornhert (328, 502, 564) une traduction hollandaise d'un écrit qu'avait vainement cherché M. Buisson. Il s'agit de Propositions relatives à la prédestination, que Castellion, au dire de Calvin, aurait extraites de Calvin et de Bèze, et qu'il aurait annotées. C'est à cette pièce (qui sans doute n'est pas de Castellion lui-même) que Calvin répondit par ses foudroyantes *Calumniæ nebulonis cujusdam...* (1558) (Buisson, II, 111, 112, 123).

Enfin M. Giran, dans une très attachante partie de son travail, pour nous prouver l'influence qu'ont exercée sur les premiers Remonstrants les écrits de Castellion, nous soumet des pages de Coornhert, des Préfaces diverses, tous documents du plus vif intérêt. Mais pourquoi ses indications bibliographiques sont-elles si succinctes ou si vagues que nous ne puissions pas les confronter utilement avec la bibliographie de M. Buisson (cf. Giran, 531, 532, avec Buisson, II, 376 ou 378)? Le travail considérable qu'il s'est imposé pour compléter l'œuvre de son devancier ne dispensera pas ses successeurs, par conséquent, de reprendre sa besogne à pied d'œuvre.

Mais sans doute les jugements que nous portons sur la rigueur historique du livre n'affecteront guère la plupart de ses lecteurs, ni probablement même l'auteur. Nous n'avons relevé que des vétilles. M. Giran s'est moins proposé d'écrire une nouvelle biographie de Castellion que d'« analyser la portée de son œuvre ». A son dire (Préface, p. VII), les volumes de M. Buisson seraient en effet « de pure documentation ».

Cependant le sous-titre de l'ouvrage de ce dernier (*Les origines du protestantisme libéral français*) indique nettement à

Digitized by Google

qui n'aurait même pas lu son livre, qu'il a saisi « la portée » des écrits et des actes de Castellion. Qu'il traite des appels à la tolérance de l'humaniste de Bâle, de son dégoût des vaines discussions théologiques, de sa critique de la prédestination calvinienne, de sa notion anti-intellectualiste de la foi, de son interprétation purement symbolique de la Cène, M. Buisson dit assez qu'il se range de son côté, parce que l'avenir du protestantisme est là. M. Giran néanmoins trouve M. Buisson tiède dans sa foi, car ce dernier, si enthousiaste qu'il soit de son héros, respecte encore Calvin.

M. Giran ne nous laisse pas ignorer qu'il écrit la vie de Castellion en Hollande, en face du calvinisme de M. Kuyper (p. 545), dans une Eglise où il lutte contre l'orthodoxie réformée (p. 509), et son livre, écrit parfois d'une plume de journaliste, tourne au pamphlet, et au pamphlet improvisé (p. 206, 373). Non seulement Castellion y est justifié et glorifié, mais de cette glorification Calvin et ses disciples des XVIe, XVIIe et XIXe siècles font entièrement les frais. L'auteur va jusqu'à écrire (p. 195) : « Les encombrantes et tapageuses personnalités de la Réforme, dont les éclats de voix, les gestes fastueux et les abus de pouvoir emplissent nos annales, ont étouffé durant de longs siècles la voix de ceux qui protestaient. L'heure vient où ce sont précisément ces méconnus qu'on voudra connaître, ce sont ces vaincus qu'on sacrera vainqueurs ». Calvin, une « encombrante et tapageuse personnalité » ? Ces mots nous rejetteraient du côté de M. Doumergue... si nous ne songions précisément que c'est aux apologies de M. Doumergue qu'ils doivent leur outrance.

Gardons notre sang-froid. M. Giran nous somme de choisir. Il sous-intitule son livre : « Les deux Réformes », et sa thèse est simple. Jusqu'ici tous les auteurs protestants qui condamnent en Calvin bien des choses, à commencer par le meurtre de Servet, prononcent sur son cas comme le faisait en 1850 G. de Félice, dans sa classique *Histoire des Protestants de France* (p. 55, 56 ; v. Giran, p. 203, 204). « La Réforme, en posant le droit d'examen individuel, avait indirectement établi la liberté religieuse. Elle n'a pas aperçu du premier coup toutes les conséquences de son principe, parce que les réformateurs avaient emporté avec eux une partie des préjugés de leur première éducation. Mais elle devait les découvrir tôt ou tard, et c'est à

Digitized by Google

bon droit qu'elle est regardée comme la mère de toutes les libertés modernes. » Mais, affirme M. Giran, il y a là deux affirmations qui hurlent d'être accouplées ; « la liberté religieuse ne saurait venir d'un confessionnalisme exclusif et intolérant » ; « il suffit de séparer les deux thèses, et d'attribuer à la Réforme de Calvin ce qui concerne l'autoritarisme dogmatique, et à la Réforme de Castellion ce qui concerne la liberté religieuse, pour mettre de l'harmonie dans des expressions irréductiblement contradictoires ».

Le raisonnement est spécieux, mais il repose sur un sophisme. Personne n'a jamais dit (et pour cause) que les libertés modernes soient sorties de l'esprit qui a condamné Servet, calomnié et poursuivi Castellion ! « Les libertés modernes » proviennent des affirmations calvinistes fondamentales, dont Castellion a su, l'un des premiers, tirer les conséquences pleinement évangéliques, alors que Calvin et Bèze, imbus encore de préjugés catholiques, n'en saisissaient pas toute la portée émancipatrice. Le Remonstrant Uitenbogært (Giran, p. 518, 519) disait : « Les partisans des idées nouvelles croient être dans les vraies traditions de la Réforme ; ils tiennent leurs droits pour sacrés ». Et encore : « J'ose dire que je ne suis ni arien, ni papiste, ni calviniste, ni luthérien, ni pélagien, mais chrétien ». Il avait beau se dégager de toute solidarité avec Calvin ; quand il se réclamait de la Réforme, il se réclamait, quoi qu'il en eût, de la Réforme calviniste, car il s'en référait à l'Ecriture seule, et il professait, touchant l'Eglise et les sacrements, une doctrine qui n'était sûrement pas luthérienne d'accent. Sans qu'il s'en doutât, c'était la théorie calviniste du « témoignage du Saint-Esprit », qui le dressait contre Calvin lui-même, ou du moins contre certaines croyances de Calvin. On ne s'évade pas comme l'on veut de la mentalité d'une Eglise, et cette mentalité provient du génie religieux qui l'a créée. Castellion, tout le premier, quand il luttait contre Calvin, était calviniste en son fond (même avec la veine mystique qu'il tenait des anabaptistes bâlois) s'il est vrai, comme il semble, que ce soit l'*Institution chrétienne*, ou en tous cas l'influence de Calvin qui l'ait arraché au catholicisme.

L'histoire des procédés dont Calvin usa contre Castellion, qu'il appelle « une bête aussi malfaisante qu'opiniâtre » est

Digitized by Google

assurément la plus triste qui soit, et je ne pense pas que rien dans la vie du réformateur blesse davantage nos sentiments chrétiens. Mais est-ce là tout Calvin ? Les *Calumniæ nebulonis cujusdam*... sont-elles tout le calvinisme ? L'aventure dernière de M. de Falais met pareillement le réformateur en fâcheuse posture ; cependant lorsque, après l'introduction historique de M. A. Cartier, nous lisons l'*Excuse* qu'il a eu la bonne fortune de retrouver, ces pages nous réconcilient avec l'ampleur et la profondeur religieuses d'une âme et d'une intelligence souveraines. Nous comprenons alors comment a pu sortir de Genève l'une des formes les plus vivaces et les plus fécondes du christianisme.

Observons encore que s'il y a lieu de discuter la forme que Calvin a rigidement imposée à certains de ses dogmes, du moins il ne convient ni de les mépriser ni de les déformer. La prédestination, pour Castellion — et pour nous, — est une doctrine scandaleuse en tant qu'elle porte sur les réprouvés. En tant qu'elle s'applique aux élus, il est vain de nier la puissance qu'elle a mise en œuvre. « Les martyrs de la foi, dit M. Giran (p. 539), n'ont pas été soutenus par la doctrine de la prédestination, qui n'aurait pu que leur faire maudire Dieu. » C'est bien mal connaître les faits. L'un des jeunes martyrs de Chambéry, Jean Trigolet, avant son supplice, écrivait ces mots : « L'esprit de Dieu, docteur intérieur de nos consciences, nous rend un tel témoignage de notre élection, vocation et adoption... qu'oncques de ma vie n'eus tel témoignage de mon salut et assurance par les leçons et sermons que j'ai ouïs... [à Genève], que j'en sens en mon cœur par expérience en cette... probation d'affliction et persécution » (1). Tels étaient les fruits de la doctrine de l'élection chez celui qui se sentait prédestiné à glorifier Dieu par sa mort.

« Comme un pourceau, tu renverses de ton groin une doctrine de bonne odeur afin de trouver quelque infection et puantise. » Ainsi parlait Calvin à Castellion (2). Laissons la basse injure. Nous dirons que pour saisir, sous leur écorce d'une logique trop rugueuse, la substance de certains dogmes calvi-

(1) Crespin, *Hist. des Martyrs* (Ed. de Toulouse), II, 237, 238 (cité dans Doumergue, *J. Calvin*..., IV, 398).

(2) Cité par Doumergue, IV, 357.

Digitized by Google

nistes, il faut s'approcher d'eux avec quelque délicatesse et avec sympathie. C'est ce que ne faisait pas Castellion. C'est ce que ne fait pas non plus M. Giran. Sous prétexte d'éliminer de son champ tout « intellectualisme dogmatique », il paraît faire bon marché des moules intellectuels de la foi, et ne garde, dans le cadre d'une liberté toute formelle, que « la belle religion d'amour du grand Nazaréen » (p. 267). Une âme isolée pourra se satisfaire de la sorte. Trouvera-t-on dans cette théorie de quoi constituer une Eglise ?

Si l'on ne veut pas renoncer à établir sur la terre une communion de croyants, il faudra toujours consentir à accepter un compromis entre Castellion et Calvin. A trois cent cinquante ans de distance, il nous semble aujourd'hui que ces deux hommes ne se sont heurtés que faute de s'être réciproquement compris.

L'ouvrage de M. Giran, d'une lecture facile, abondant en passages brillants, où se donnent souvent carrière une indignation et une verve du meilleur aloi, a surtout l'avantage de nous fournir, dans une traduction vivante et très littéraire, de nombreux fragments de Castellion. L'auteur nous annonce qu'il publiera plus tard quelques traités dans leur entier. Nous enregistrons cette promesse, en souhaitant qu'elle se réalise pour le 400e anniversaire de la naissance de Castellion (1915). (1)

Si intéressants que soient ces projets, on peut se demander si le succès répondra à l'effort. Cette question se pose pour nous pratiquement, en présence précisément de la réimpression du *Traité des hérétiques* qui vient de paraître à Genève par les soins de M. A. Olivet. (2)

(1) M. Giran a résumé la thèse principale de son livre dans une communication faite au Congrès du Progrès religieux à Paris (1913) dont le texte n'a pas encore paru. (C'est à Paris qu'il a fait allusion à l'anniversaire prochain que nous mentionnons.) Notons que son ouvrage reproduit (p. 477) un dessin original de Castellion, mentionné par Buisson (II, 207), et qu'il contient aussi le très beau portrait de Castellion exécuté par J.-Paul Laurens pour le travail de M. Buisson, d'après le frontispice des Bibles latines de Castellion éditées au XVIIe siècle (Buisson, II, 397).

(2) *Traité des hérétiques, à savoir si on doit les persécuter...*, par *Sébastien Castellion* (sic). Edition nouvelle publiée par les soins de A. Olivet, pasteur de l'Eglise de Genève. Préface de E. Choisy, professeur à l'Université de Genève (1913).

Digitized by Google

On n'ignore pas les conditions dans lesquelles fut lancé l'ouvrage primitif. Calvin, pour justifier la mort de Servet, avait rédigé sa *Defensio orthodoxæ fidei*... (février 1554). Un mois plus tard, partait de Bâle un petit livre latin : *De Hæreticis, an sint persequendi*... que Calvin le 28 mars 1554 (Buisson, I, 358) donnait comme étant de Castellion et de Cælius Secundus (Curione), tous deux professeurs à Bâle. Cet écrit « prétendait démontrer, disait Calvin, qu'il ne fallait pas réprimer par le glaive les hérétiques ». Une traduction française de l'ouvrage, le *Traité des hérétiques*..., parut en 1554 également. C'est ce volume rarissime (on n'en connaît que trois exemplaires, à Bâle, à Lausanne et à Genève) que réimprime M. Olivet.

M. le professeur E. Choisy a fait précéder le texte nouveau d'une courte introduction qui résume la vie de Castellion, mais qui, touchant les origines et la critique du volume, nous renvoie simplement au livre de M. Buisson. Aucune autre note n'accompagne malheureusement les pages, joliment imprimées, du volume, et nous nous permettons de le regretter vivement. Au prix d'un léger effort, on aurait doublé la valeur de cette publication.

Les problèmes, en effet, qui se posent encore au sujet de ce mince livre, sa composition, sa complication, sa date, exigent que le lecteur qui le prend en main soit guidé. (1)

Une des questions à élucider est celle du lieu où fut imprimé l'opuscule français original. La première page (2) porte : « A Rouen, par Pierre Freneau, près les Cordeliers ». M. Buisson (II, 2) croit que ce Rouen est Lyon, où Castellion avait un frère typographe, et M. Choisy se rangerait à cet avis. M. Buisson ajoute (I, 362) que, selon lui, la besogne fut faite par des typographes allemands. Il y aurait eu lieu de signaler, en effet, les imperfections du texte qui nous est offert. Castellion était correcteur d'imprimerie. Sûrement il n'a pas eu sous les yeux les épreuves de son ouvrage. Dans l'édition originale, les contradictions orthographiques, paraît-il, fourmillent. L'édition de

(1) Nous renvoyons, pour compléter ce qui suit, à quelques observations de M. J. Pannier dans le *Bulletin de la Soc. de l'histoire du prot. français*, 1913, p. 552.

(2) En *fac similé* dans Olivet, p. xi. Ce titre, on le remarquera, ne donne pas Castellion comme l'auteur du livre.

Digitized by Google

M. Olivet ne nous présente plus ces particularités, car elle a été ramenée à l'orthographe moderne (1). Mais la ponctuation ancienne, est bien étrange, et aussi l'ancienne distribution des alinéas (v. p. 50). Quelques notes au bas des pages, ou en appendice, auraient été surtout utiles pour souligner des traits curieux de la traduction française, la comparer (quand elle est incompréhensible) à l'original latin ou allemand, et relever des erreurs criantes, dont nous ne pouvons pas, naturellement, faire de simples coquilles de l'édition moderne. (2)

Le *Traité des hérétiques* est composé de divers fragments, qui sont, en grande partie, des citations empruntées à des auteurs ecclésiastiques, spécialement à des écrivains protestants. Mais les témoignages allégués dans l'ouvrage en faveur de la tolérance ne sont pas tous accompagnés du nom exact de leur auteur. Quelques autres émanent de personnalités de second rang, dont le nom ne dit rien à des lecteurs non spécialisés. Or ces pages n'ont de poids et d'intérêt que si l'on sait à peu près de qui elles proviennent et à qui primitivement elles ont été adressées. Quelques simples lignes auraient pu nous apprendre qui sont Guillaume, comte de Hesse, et Christophe de Wurtemberg, à qui le *Traité des hérétiques* même est dédié (Buisson, I, 370); noter d'où sont extraits les fragments de Luther (B., I, 375, 379) ou ceux d'Erasme (I, 385); nous dire qui sont Brenz (B., I, 381. 370), Hédio (I, 396), Isleben (I, 397),

(1) Pourquoi avoir conservé (p. 65): *Et bien*, pour *Eh bien?*

(2) Sans prétendre relever les erreurs très nombreuses du texte publié par M. Olivet, nous noterons ici les plus graves. (Voir aussi PANNIER, *art. cité*, et Ch. B[ruston], Revue de théologie de Montauban, 1914, p. 192.)

Page 33 (ligne 4 du bas): *suyvant* la loi, au lieu de: fuyant la loi Absentem; p. 37 (l. 4 du bas): qu'ils *confessent* tous, au lieu de: qu'ils en fassent tous; p. 42 (l. 9 du bas): Psaume *115*e, au lieu de: Psaume 113e; p. 46 (l. 6 du bas): tant de la foi *que d'*hérésie, au lieu de: tant de la foi qui s'hérésie; p. 51 (l. 12 du bas): les hommes *ne* sont tels, au lieu de: les hommes sont tels; p. 65 (l. 16 à 20): passage incompréhensible, il faudrait recourir au texte même de Brenz; p. 72 (l. 2): *attendu*, au lieu de: entendu; p. 80 (et ailleurs): *soi*, au lieu de: foi; p. 82 (l. 6): *pourvoie*, au lieu de: pourvoit; p. 86 (l. 6 du bas): si ne dis *pas* ces choses, au lieu de: si ne dis pour ces choses; p. 105 (et ailleurs): *faints* (feints, faux), au lieu de saints; p. 122 (l. 1): *Hofmann* (Buisson, I, 398), au lieu de Hosman; p. 140 (l. 7): *pestes*, au lieu de: pertes; et surtout p. 196 (l. 4): conseils *des cœurs*, au lieu de: conseils de guerre.

Digitized by Google

Schrenk (I, 397), Hofmann (I, 398), Brunfels (I, 395), Pellican (I, 396), Urbanus Regius (I, 395), et nous les montrer issus de milieux divers de l'Allemagne ou de la Suisse allemande. Il aurait fallu, d'un mot tout au moins, rappeler que le fragment extrait de « Georges Kleinberg », et un autre qui achève le livre, sont attribués par M. Buisson, et par d'excellentes raisons, à l'anabaptiste David Joris (ou Georges), alors réfugié sous un faux nom à Bâle (I, 410, 400; II, 164). Alors, et sans avoir besoin de recourir à une recherche un peu compliquée, nous aurions uni à ces noms si variés ceux des Pères de l'Eglise, ceux de Calvin lui-même, de Castellion et de Curione, que le livre met en avant, et nous aurions compris immédiatement l'effet que produisit le *Traité*. C'était le christianisme des premiers siècles, et avec lui toute la Réforme (y compris le premier Luther et le Calvin d'autrefois) qui au nom de l'Evangile se dressaient en accusateurs contre le Calvin de 1554, meurtrier de Servet.

Enfin il eût été bon d'insister, si peu que ce fût, sur le fait que le *Traité des hérétiques* n'est pas l'œuvre, en un sens, du seul Castellion. S'il est un recueil de témoignages, ce recueil lui-même est sorti d'une collaboration. Par là, il revêt encore davantage les allures d'un manifeste. Son importance et sa gravité en sont accrues. Nous ne savons pas, d'ailleurs, quelle part revient dans le volume aux auteurs divers qui y ont mis la main. D'abord, combien sont-ils ? Calvin, nous l'avons dit, nommait en 1554 Castellion et Curione. En 1555 il ajoutait à ces deux noms celui de Cellarius (Martinus Borrhæus), professeur, comme eux, à Bâle (1). Bèze incrimine encore Lelio Socin. Enfin M. Buisson inscrit aussi dans la liste David Joris. L'auteur de la première préface du *Traité des hérétiques* (qui manquait à l'édition latine) se donne simplement comme « le traducteur ». La seconde (la pièce capitale) est sous le nom de *Martin Bellie*. Derrière ce pseudonyme, les contemporains n'ont

(1) M. Pannier (*Bulletin* cité, p. 552) croit tirer d'un passage de Castellion (Buisson, II, 478) l'aveu que Curione et lui sont les deux auteurs du livre. Mais il lit mal la phrase latine. Castellion rappelle seulement qu'il a écrit la Préface de sa Bible (Olivet, p. 135) et que Curione aussi a publié un discours (Olivet, p. 135) qui s'opposaient directement au sentiment de Calvin relatif à la punition des hérétiques.

Digitized by Google

pas hésité à découvrir Castellion, et sa théorie de la tolérance est devenue le « bellianisme ». M. Pannier suppose, et son interprétation est extrêmement plausible, que ce surnom d'emprunt a été inspiré à Castellion par ses origines. Il était en effet de Saint-*Martin* du Fresne, près de *Belley*. Un autre fragment important du *Traité*, la « *Réfutation des raisons qu'on a coutume d'amener pour maintenir et défendre la persécution* », est signée *Basile Montfort*. Dans ce nom, M. Buisson voit encore Castellion : Basile équivaudrait à Sébastien (?) et Montfort rappellerait Castellion (Castel). M. Pannier veut au contraire que Basile Montfort soit Curione : Basile viendrait de *Bâle*, et le mot Montfort contiendrait une allusion au Piémont, d'où Curione était originaire. Pour nous, Basile nous paraît évidemment la transcription de *Bâlois*. Quant à Montfort, nous y verrions plus volontiers, avec M. Buisson, un équivalent de Castellion. Le fragment serait, nous y consentons, de Curione lui-même, mais Castellion y aurait mis en tête sa marque, comme celle de l'éditeur responsable. Et nous inclinerions à penser qu'il a fait de même pour le fragment de « Georges Kleinberg » que M. Buisson attribue à David Georges, l'anabaptiste. Ici, la moitié du pseudonyme *Georges* appartiendrait à l'auteur véritable. L'autre moitié, *Klein-berg*, exacte reproduction du diminutif *Castel-ion* (1) apparaîtrait encore comme le cachet du compilateur auteur, qui a lancé le volume.

Ainsi Castellion, comme l'ont toujours affirmé ses adversaires, aurait bien été, dans le cercle des protestataires bâlois, dont il aurait d'ailleurs cherché le concours, le principal organisateur de la manifestation. En 1554 déjà, avec sa candeur héroïque qui ignorait les ménagements et les demi-mesures, il se serait constitué le vrai chef de l'opposition anti-calvinienne.

Le chancelier Zurkinden, de Berne, quand il répondit à Calvin, qui venait de lui envoyer sa *Defensio orthodoxæ fidei...*, lui laissa entendre qu'il n'était pas d'avis, lui, de brûler les hérétiques. Sa lettre, très modérée et fort déférente, se terminait par ces mots : « Je ne descendrai dans l'arène que si ma

(1) La comédie satirique du *Pape malade* appelle Castellion : « Monsieur *de parvo castello* » (Buisson, II, 254).

Digitized by Google

conscience m'y force. J'aime mieux rester muet aussi longtemps que ma conscience me le permettra, que de provoquer des querelles ou d'offenser quelqu'un » (Buisson, I, 354). Castellion n'eut jamais peur de provoquer une querelle ni d'offenser Calvin, et, en donnant une voix à tous les Zurkinden qui se turent, il sauva l'honneur de la Réforme. Le *Traité des hérétiques*, dont on peut dire (avec les restrictions que nous avons notées plus haut) qu'il est de lui, restera un monument dont la publication s'imposait, et que nous sommes reconnaissants à M. Olivet de nous avoir rendu.

Cependant il faut perdre une illusion. Dans son enthousiasme (I, 412), M. Buisson nous dit de l'ouvrage que « le premier en date de tous les manifestes en faveur de la liberté de conscience », « il se trouve en être du même coup l'exposé complet et le code définitif ». Or, avouons-le sans ambages, le petit volume est d'une lecture difficile. Il est long, et lourd. Certains des fragments traduits du latin ou de l'allemand sont d'une langue épaisse et parfois inintelligible. Seule l'épître de Martin Bellie au duc de Wurtemberg, en son parler dru, familier, populaire, et sa naïveté audacieuse, est une maîtresse page. Là est l'essentiel du livre. Là se trouvent les fameuses phrases qui mirent Calvin hors de lui, et qui feront vivre le nom de Castellion tant qu'il y aura des chrétiens pour pleurer sur la tyrannie que leurs frères ont exercée au nom de l'Evangile.

« Certainement après avoir souvent cherché que c'est d'un hérétique, je n'en trouve autre chose sinon que nous estimons hérétiques tous ceux qui ne s'accordent avec nous en notre opinion » (p. 24).

« Qui est-ce qui voudrait devenir chrétien, quand il voit que ceux qui confessent le nom de Christ sont meurtris des chrétiens par feu, par eau, par glaive, sans aucune miséricorde ?... Qui est-ce qui ne penserait que Christ fût quelque Moloch ou quelque tel dieu, s'il veut que les hommes lui soient immolés ou brûlés tout vifs ? » (p. 30, 31).

*
* *

Il est extrêmement intéressant de suivre à travers l'Europe protestante les destinées de ce « bellianisme » contre lequel

Digitized by Google

Calvin s'est si durement acharné. Nous avons dit que M. Giran, poussant plus avant les recherches de M. Buisson, a confirmé le rôle considérable que jouèrent les écrits de Castellion en Hollande, dans les cercles des Arminiens. Il reste à étudier la propagation du « bellianisme » en France. Le nom ou la trace de Castellion, jusqu'à présent, n'apparaissent guère chez les réformés français que dans les années qui précèdent l'organisation définitive de leurs Eglises, et dans des manifestations contre lesquelles s'élèvent avec décision les élèves directs ou les partisans de Calvin. Nous mentionnerons ici tout ce que nous avons pu recueillir à cet égard.

L'un de ces conflits, que rappelle M. Buisson (II, 248), nous paraît avoir eu des conséquences sur lesquelles personne encore n'a suffisamment insisté. En 1555, un certain Vertumien de La Vau, originaire de Poitiers, était revenu dans sa ville natale après un séjour à Genève et à Bâle, et il y attaquait non seulement la tyrannie ecclésiastique, mais la dogmatique de Calvin. Calvin, averti, mit les protestants du Poitou en garde contre « cette bête sauvage », en leur dénonçant les attaches de La Vau avec Castellion et les amis bâlois de celui-ci, et en protestant contre le latitudinarisme — à ses yeux l'anarchie doctrinale — du *Traité des hérétiques*. La Vau fut « condamné d'hérésie » par les ministres de Poitiers ou des environs, et ceux-ci, en 1557, dans une assemblée que M. E. Arnaud a appelée à tort « le premier Synode général », mais qui est certainement l'un des premiers Synodes provinciaux qui se soient tenus en France, mirent « les sectateurs de La Vau » au même rang que les Anabaptistes et les Servétistes. (1)

Mais voici qui est plus important. Impuissante à rétablir l'ordre dans son sein, l'Eglise de Poitiers appela à son secours le pasteur de Paris A. de Chandieu (fin 1558). Dans une réunion à laquelle assistèrent plusieurs pasteurs de la région, ceux-ci, en même temps que Chandieu, « commencèrent à appréhender quel bien ce serait s'il plaisait à Dieu que toutes les Eglises de France dressassent d'un commun accord une Confes-

(1) Voir les références dans Buisson, II, 248. Ajouter : E. Arnaud, *Documents inédits du XVIe siècle*, 1872 (p. 9); et H. Dieterlen, *Le Synode général de Paris, 1559* (1873). Voir aussi E. Doumergue, *J. Calvin...*, I, 460.

Digitized by Google

sion de foi et une Discipline ecclésiastique ». De cette assemblée sortit le premier Synode national de Paris (1559). (1)

Le Synode de Paris (Aymon, *Synodes nationaux*, I, 8) se préoccupa des hérésies et du schisme de La Vau (article 4). Il visait en lui des conceptions dogmatiques erronées. Il ne les spécifie pas, et nous ne pouvons savoir par conséquent ce que La Vau, en ce point, avait peut-être emprunté à Castellion. Mais l'article 5 du Synode, très obscur dans la transcription d'Aymon (peut-être fautive), nous laisse entendre qu'il y avait alors à Poitiers, dans l'Eglise orthodoxe elle-même, des discussions relatives à la punition des hérétiques, et qui portaient particulièrement sur cette proposition : « L'hérétique ne doit pas être puni comme hérétique, mais comme perturbateur de l'ordre politique ». Ces discussions sont évidemment le fruit du livre de Castellion commenté par La Vau. Cela suffit pour que nous attribuions au *Traité des hérétiques* une part évidente dans l'élaboration de la Confession de foi qui depuis 1559 jusqu'en 1802 a régi les Eglises réformées de France.

Si nous doutions encore du fait, d'ailleurs, il suffirait de lire, dans cette Confession de foi, le 39e article, relatif au pouvoir civil. Le Synode de Paris, aussi calviniste que Calvin, y proclame que Dieu « a mis le glaive en la main des magistrats pour réprimer les péchés commis non seulement contre la deuxième table des Commandements de Dieu, mais aussi contre la première ». Entendons : pour punir les citoyens qui outragent l'honneur de Dieu, comme ceux qui portent atteinte aux prescriptions élémentaires de la loi morale. Et c'était comme blasphémateur, comme contempteur de l'honneur de Dieu, que Servet avait été condamné !

Si les protestants, en France, étaient devenus les maîtres du pouvoir, il est douteux néanmoins qu'ils eussent, à l'occasion, dressé, pour les Servétistes, des bûchers pareils à celui de Champel. L'*Histoire ecclésiastique* (I, 191) (2) nous raconte qu'à Beaugency, près d'Orléans (en 1558) un protestant du lieu nommé Jean Bonneau « homme de bien et de savoir » faillit provoquer un schisme dans la communauté naissante, pour

(1) Bèze, *Hist. ecclésiastique*. Ed. Baum-Cunitz, I, 199.

(2) Cité déjà par Viénot, *Calvin et la conscience moderne*, p. 26.

Digitized by Google

avoir soutenu cette opinion « qu'il n'était loisible aux magistrats de punir les hérétiques ». Une assemblée du Consistoire, où lui furent présentées « vives raisons fondées sur la Parole de Dieu », l'arracha sur le champ à sa fausse croyance. Mais le livre qui nous rapporte ce trait, livre édité par Th. de Bèze, ou sous ses yeux, note que l'opinion de Bonneau et de ses trois adeptes « d'un esprit par trop frétillant », « *n'était pas un article substantiel de la foi chrétienne* ». On ne se serait pas attendu à une concession pareille de la part du théologien qui avait imprimé en 1554, dans sa réponse au *Traité des hérétiques*, que la thèse de Castellion « était quelque chose de pire que la tyrannie papistique » (Buisson, II, 27).

La théorie officielle genevoise perdait donc un peu de son âcreté, semble-t-il, sur le sol français. Un autre incident mène à des conclusions analogues. On sait que Castellion, en 1562, protesta contre l'explosion des guerres religieuses en France (Buisson, II, 226), et que le Synode général de Lyon (août 1563), déclara « une pièce très dangereuse » son *Appel à la France désolée,* qui plaidait éloquemment, devant les « papistes » et les « huguenots », la cause de la tolérance réciproque. M. Barnaud, dans sa riche et minutieuse biographie de Pierre Viret, nous a appris que le réformateur vaudois en certains passages de son *Interim fait par dialogues*, publié à Lyon en 1565, répondit à Castellion (1). Non seulement il s'attaqua à la « dangereuse » thèse de 1562, mais, s'en prenant à son tour au « bellianisme », il soutint qu'il était licite « de retrancher [par la mort] quelque membre du corps de l'Eglise », quand il s'agissait de la sorte de « sauver le reste du corps ». Cependant Viret apportait à la doctrine primitive quelque atténuation. Une certaine tolérance pouvait, selon lui, s'établir à l'occasion. Et il écrivait : « Il ne faut pas commencer par le glaive, car ce n'est pas guérir le malade, quand on le tue du tout » (2). Tenons compte à Viret d'avoir prononcé (après la mort de

(1) Jean Barnaud, *Pierre Viret ; sa vie et son œuvre* (1911), p. 618. On trouvera dans l'ouvrage (p. 626) des détails nouveaux sur les difficultés que créèrent au médecin Bauhin, auprès du Consistoire de Lyon en 1565, les relations qu'il avait entretenues avec Castellion (cf. Buisson, II, 96, voir la Table).

(2) Voir Viénot, Revue chrétienne, nov. 1913, p. 940.

Digitized by Google

Calvin, d'ailleurs) cette phrase, qui rappelle de si près celle de Castellion : « Tuer un homme, ce n'est pas défendre une doctrine, c'est tuer un homme » (Buisson, II, 44). Il a senti qu'il était trop aventureux, en France, d'étaler crûment un principe dont l'Eglise catholique s'était servi, et se servait encore, pour abîmer les novateurs évangéliques.

Une dernière citation, qui a échappé jusqu'ici aux historiens de Castellion, nous apprendra comment les idées de celui-ci, en se déformant, pouvaient devenir odieuses aux âmes les plus hautes. Nous lisons dans l'*Histoire des martyrs*, de Jean Crespin (1), qu'un certain Geoffroy Guérin, arrêté à Paris en 1557 lors de l'affaire de la rue Saint-Jacques, et qui devait être supplicié quelques mois plus tard, commença d'abord « à reculer », « rétractant ce qu'il avait déposé ». « On estime, poursuit l'auteur du récit, que ce fut à la sollicitation d'un garnement tenant les erreurs de Castalio (Castellion). Il lui faisait accroire qu'il ne se fallait pas ainsi tourmenter pour la religion, et que Dieu ne demandait point que le sang des hommes fût ainsi épandu. »

Castellion avait soutenu qu'on ne doit pas tuer un homme pour ses convictions, car elles sont pour lui la vérité. Le prétendu disciple avait traduit : « Une vérité ne vaut pas qu'on lui sacrifie une vie humaine ». Et il concluait : « Une vérité ne vaut pas qu'on lui sacrifie sa propre vie ». Si ce pseudo-bellianiste a réellement existé, il a trahi son maître en le répétant. Castellion n'a jamais été tolérant par scepticisme. Il n'a jamais reculé, personnellement, devant les responsabilités qu'il encourait en s'opposant à Calvin. Il a écrit : « On ne maintient pas sa foi en brûlant un homme, mais en se faisant brûler pour elle » (Buisson, II, 44). Son originalité, et sa gloire, dans l'histoire de ce XVIe siècle dont Littré prétendait qu'on ne tirerait pas un atome de tolérance, sont précisément (et M. Buisson a relevé le fait avec insistance) d'avoir réclamé la liberté des opinions religieuses au nom même de l'Evangile de Jésus-Christ, et dans l'intérêt même de la cause évangélique.

CH. BOST.

(1) Ed. de Toulouse, II, 591.

Digitized by Google

QUESTIONS ACTUELLES

DE LA VULGARISATION THÉOLOGIQUE

A propos des trois collections : *Religionsgeschichtliche Volksbücher* (Tübingen, Mohr), *Biblische Zeit- und Streitfragen* (Berlin, Runge) et de la *Bibliothèque d'études religieuses* (Paris, Fischbacher).

Jamais la vulgarisation théologique ne fut aussi générale et aussi systématique que de nos jours. Ce phénomène s'explique d'abord par la tendance universelle à la vulgarisation scientifique qui caractérise notre époque. Tout le monde tient à s'orienter sur tous les problèmes. Pour répondre à ce désir, des centaines de collections qui, pour un prix très bas, mettent à votre disposition des milliers de petits opuscules, vous offrent un aperçu monographique de n'importe quelle science. Je ne dis pas que ces brochures remplacent les gros volumes, mais le public pressé et quelque peu dilettante de nos jours ne touche guère à ceux-ci. En somme, la preuve est faite que le *précis* et l'*aperçu*, très concentrés, sont choses possibles, ils correspondent à un besoin et ils rendent des services.

La théologie n'a pas voulu rester en arrière. Après une période de stagnation, d'indifférence, voire même de mépris, l'intérêt pour les questions religieuses s'est réveillé et désire être satisfait. A cette curiosité scientifique du monde laïque, il se mêle un peu d'inquiétude. On prétend que les pasteurs ne disent pas tout ce qu'ils pensent, peut-être même qu'ils ne pensent pas tout ce qu'ils disent. On a parlé aux laïques du désac-

Digitized by Google

cord régnant entre la formation scientifique de leurs conducteurs spirituels et les besoins de la pratique. Jusqu'à présent, le laïque ne pouvait contrôler ces dires ; il lui était difficile de lire les grands ouvrages théologiques. Maintenant qu'il trouve cette science mystérieuse condensée en petits opuscules de 50 à 100 pages, dont quelques-uns portent des titres sensationnels, — nous en reparlerons, — il s'empresse de se documenter et de se faire une opinion. Il prend position dans la lutte. Quel sera le résultat de ses études et de ses réflexions ? Nous ne le savons pas encore, car les tentatives de vulgarisation sont trop récentes. Mais nous ne tarderons pas à le voir et ce ne sera guère une joie sans mélange.

Dans quelle mesure la science en général est-elle susceptible de vulgarisation ? Dans une mesure certes plus modeste que ne le pensaient les premiers apôtres enthousiastes de la *Popularisierung*. Faut-il rappeler l'échec partiel des universités populaires ? Nous ne pouvons aborder ce problème en général. Nos réflexions se borneront à quelques considérations sur la vulgarisation théologique, sa nécessité, ses dangers, ses chances, ses résultats.

D'emblée, nous constatons la présence de deux courants d'opinions opposés : Vous faites de mauvaise besogne, disent les uns, vous portez le doute dans les âmes candides, vous troublez la foi des faibles, vous démolissez sans nécessité. Ces problèmes n'ont jamais tourmenté quantité de personnes que votre science effraie. Gardez donc celle-ci pour vous. Le médecin ne met pas son bistouri dans la main du premier venu, le chimiste n'ouvre pas son laboratoire à tout venant. Il convient sans doute que vous sachiez, mais il nous est permis à nous d'ignorer. Vous avez le sens du relatif et de l'histoire, vous mesurez à leur juste valeur les hypothèses qui surgissent et se succèdent ; vous pouvez vérifier les affirmations hardies. Le laïque en est incapable ; il croit aveuglément ce que vous lui dites et en est confondu. Il voit *tout crouler* pour employer la formule consacrée. Ménagez donc les faibles et, de grâce, ne nous imposez pas ce que nous ne désirons pas savoir !

Et voici l'opinion des autres : Enfin, nous y sommes ! Il y a trop longtemps que le laïque désirait savoir sans que personne consentît à l'instruire. C'est un élémentaire devoir de sincérité

Digitized by Google

que de parler. Nous désirons connaître ce qu'on enseigne dans nos facultés de théologie à nos futurs pasteurs. Nous voulons nous rendre compte si vraiment un abîme profond sépare leurs études des exigences de leur ministère pratique. Continuez à nous mettre au courant de tout, vous nous le devez. Et ne craignez pas de parler ouvertement, dans vos sermons, des problèmes qui vous tourmentent, au lieu de voiler pieusement certains faits indéniables et scientifiquement acquis. Ayez le courage de votre opinion et soyez des serviteurs de Dieu loyaux et sincères.

Il faut tenir compte de l'un et l'autre de ces deux courants. Mais comment faire ? Il me semble que tout dépend de la *manière* de la vulgarisation. Ecoutons à ce sujet le prospectus des *Religionsgeschichtliche Volksbücher :* « Notre but n'est pas de *défendre* la religion, le christianisme et l'Eglise, mais de les faire *comprendre* dans l'histoire et par la critique. Cette compréhension, nous la cherchons auprès de la science la plus rigoureuse. Nous détruirons ainsi dans le peuple, sans le vouloir, bien des choses qui lui semblaient théologiquement soutenables, mais qui n'ont pu résister aux recherches du monde savant. Nous fortifierons, sans le chercher, dans le peuple ce que la science honnête nous a appris à considérer comme une réalité. Notre intention est de répondre franchement, modestement, scientifiquement, à des questions posées et nos brochures seront populaires par la clarté et la simplicité qui décrit fidèlement les faits tels que les meilleurs d'entre nous les voient sans préjugés. C'est dire que nos livres mettront des points d'interrogation là où la science les met à son tour, et elle les met souvent. C'est dire que nous ne chercherons pas à arranger les choses là où elles ne s'arrangent pas. » La collection concurrente ne fait pas de profession de foi, mais son but est nettement apologétique, les solutions de tous les problèmes doivent être conformes à la tradition, tout en se drapant d'un manteau moderne. La collection française enfin ne porte aucune étiquette de parti. « Elle désire offrir au public qui n'a pas le temps d'aller aux sources le moyen de se faire une opinion personnelle sur les problèmes fondamentaux de l'histoire et de la pensée religieuse en s'inspirant *très nettement* des principes de liberté scientifique et de foi religieuse qui sont la raison d'être

Digitized by Google

du protestantisme.» Elle ajoute que cette tendance est étrangère aux préoccupations confessionnelles.

On le voit, il y a entre le programme des trois collections des nuances. La première est exclusivement scientifique, la seconde désire être avant tout rassurante, la troisième est conciliante. La première est un stimulant, la seconde un calmant, la troisième un aliment. La première est pessimiste, la seconde optimiste, la troisième confiante. Nous voyons dans cette attitude l'exacte image du protestantisme allemand et français. Celui-là ne peut envisager de théologie sans une des deux étiquettes « droite » et « gauche » ; le second s'efforce de rester au centre et de grouper fraternellement les frères ennemis en offrant une concession à chacun. La manière française, grâce à son tact et sa réserve, fera plus de bien que de mal.

Mais ce ne sont pas seulement les méthodes, ce sont aussi les sujets de ces collections qui sont différents. Les sept volumes français traitent des questions générales avec une certaine ampleur ; les volumes allemands se spécialisent énormément. Ils n'évitent pas les sujets scabreux et qu'on pourrait appeler sensationnels. *Les miracles de Jésus. La maladie de saint Paul. L'immaculée conception du Christ. La santé psychique du Christ. Jésus fut-il sans péché ? Jésus pouvait-il se tromper ?* Tous ces sujets ont été traités dans la collection évangélique. Voyons maintenant la libérale : *La crise de la sainte cène. La crise de la théologie dans ses rapports avec l'église.* Mais, d'une façon générale, la collection de la gauche évite la réclame par le titre. *Fortiter in re, suaviter in modo.*

Beaucoup de monographies, cela va sans dire, sont communes aux deux collections : les prophètes, la critique de plusieurs livres bibliques, les problèmes de la vie de Jésus, certaines questions actuelles, sont traitées dans les deux séries et avec des variantes caractéristiques. Les *Volksbücher*, classés en six groupes (Ancien et Nouveau Testament, Histoire des religions, Histoire de l'église, Philosophie religieuse, Commentaires bibliques) (1) sont plus systématiques et laissent moins, chez le lecteur, une impression de confusion. Mais l'une et l'autre pèchent un

(1) Cette dernière série en est à ses débuts encore. Elle est remarquable et nous lui souhaitons la plus large diffusion.

Digitized by Google

peu par le défaut général de la science allemande : trop de richesse touffue, pas assez de clarté qui permettrait de mieux assimiler une abondance parfois inquiétante. La collection française en est encore à ses débuts : ses sept volumes, dont deux traductions des *Volksbücher*, ne permettent pas encore un jugement d'ensemble et une comparaison avec les deux autres entreprises dont chacune compte cent volumes. Notons encore que les *Volksbücher* comptent parmi leurs collaborateurs les meilleurs théologiens d'Allemagne et toutes les célébrités universitaires, tandis que les collaborateurs des *Zeit- und Streitfragen* se recrutent beaucoup plus parmi les hommes de la pratique et parmi les débutants. Cela ne veut pas dire qu'on n'y trouve pas des ouvrages de valeur, susceptibles de compléter utilement les volumes parallèles de la série concurrente.

Après avoir parcouru un certain nombre de ces brochures de vulgarisation, nous permettra-t-on de donner notre impression générale sur l'opportunité de ces tentatives ? On a si longtemps attendu, on a tant hésité à initier le grand public aux recherches théologiques que l'entreprise est devenue de plus en plus malaisée : il y a trop à faire à la fois, alors même qu'on se bornerait aux choses élémentaires, à celles qui sont parfaitement évidentes aux yeux de la majorité des représentants de la droite. Ce qui doit néanmoins décider les théologiens à aller résolument de l'avant, c'est la constatation très simple que s'ils n'ouvrent pas la bouche, d'autres le feront. Les libres-penseurs exploitent hardiment la réserve prudente des pasteurs en se chargeant pour leur compte et à leur façon de la vulgarisation théologique. Ils ne sont malheureusement pas les seuls. Certaines levées de boucliers de la droite contre la théologie dite moderne sont significatives ; elles jettent du trouble dans les âmes en semant la méfiance entre les pasteurs et leurs paroissiens. Elles imposent une tâche à ceux qui sont en mesure et en situation de vulgariser les résultats acquis de la science. Il serait dangereux de reculer devant ce devoir. La collection de vulgarisation théologique n'est qu'un moyen parmi plusieurs, et nous souhaiterions que la *Revue* discutât en détail d'autres modalités d'application du principe qui, à propos de ces collections, s'est imposé à nous. E. P.-L.

Digitized by Google

CORRESPONDANCE

Monsieur le rédacteur,

Dans le numéro de mai de votre revue, M. Miéville a bien voulu faire paraître une très longue appréciation d'un très court dialogue philosophique que j'ai publié l'automne dernier. Je le remercie d'avoir pensé que ce texte profane était digne d'une pareille exégèse. Je tiens pourtant à rectifier plusieurs renseignements qu'il donne sur l' « essai » que j'ai commis ; il a en effet poussé la bienveillance jusqu'à me prêter quelques idées que je n'ai jamais eues ; puis il s'est donné le plaisir malin mais trop facile de démolir avec brio ce qu'il avait lui-même édifié.

Il prend pour le sujet de mon esquisse ce qui n'est que son cadre : il voit l'une des « idées maîtresses » de mon dialogue dans la vieille métaphysique matérialiste que j'ai fait énoncer à mon philosophe pour qu'il fût situé dans la foule des écoles antiques. J'oserais « heurter de front notre spiritualisme traditionnel » ! C'est là supposer chez moi des intentions agressives qui me sont étrangères. Je veux rassurer les bonnes âmes du pays romand ; mon dialogue n'attaquait rien, pas même les respectables convictions de M. Miéville.

Il s'en prend plus loin à la théorie que j'ai esquissée sur l'origine psychologique de la recherche artistique ; j'avais dit que le créateur d'une œuvre belle s'était demandé « comment donner à l'expression de son moi une forme indestructible » ; « il veut que de son émotion survive au moins le souvenir »,

Digitized by Google

M. Miéville professe que « ce qu'il y a de plus caractéristique dans la création de l'art, c'est l'émotion inspiratrice ». Croit-il donc me réfuter en répétant ce que j'ai dit ?

Pourquoi se lamente-t-il d'une confusion que je n'ai point faite entre l'équilibre du monde et l'harmonie esthétique ? Où donc ai-je prétendu que les lois mécaniques de l'univers « suffisent à constituer l'ordonnance de l'œuvre d'art » ? Je me suis demandé comment se sont liés en l'homme l'idée d'ordre et le sentiment de joie ; j'ai émis cette hypothèse que « *dans l'esprit de l'homme se sont vite associées* les notions de régularité et d'éternité ; l'équilibre semble désormais le signe essentiel de la perfection et l'unique moyen d'extérioriser de façon durable les divers états de la conscience vivante et mortelle ».

Mon critique moralise : « Distinguons les notions avec toute la netteté possible ». Pourquoi ne prêche-t-il pas d'exemple et confond-il une association d'idées avec une identité ?

Je déplore d'avoir dû citer gravement quelques phrases d'une fantaisie littéraire où je n'ai pas eu le mauvais goût de faire « de fortes synthèses » ; cet incident me procure pourtant une satisfaction inattendue ; les idées émises dans « Sulpicia mourante » soutiennent la discussion mieux que je n'osais moi-même l'espérer ; c'est un encouragement à en lancer dans les airs encore quelques-unes, dût M. Miéville brandir de nouveau ses tenailles et son marteau contre mes bulles de savon.

Agréez, Monsieur,...

A. Oltramare.

Que M. Oltramare veuille bien souffrir que je lui réponde deux mots. La *Revue* se donnant pour tâche de signaler à ses lecteurs et de discuter les idées qui se font jour chez nous, quand elles présentent quelque intérêt, j'ai été chargé de rendre compte du dialogue de M. Oltramare. Il me fait l'honneur d'une réponse et je m'aperçois, à le lire, que je lui dois réparation sur plus d'un point.

Il se plaint d'abord que je me sois trop longuement occupé de ses « bulles de savon ». J'en exprime à mes lecteurs mon plus vif et mon plus sincère regret, car on doit avoir le sens des

Digitized by Google

proportions. M. Oltramare me reproche ensuite de lui avoir attribué des idées qu'il n'avait pas. Ma critique, dit-il, consiste à substituer pour les mieux démolir d'autres idées aux siennes et il constate avec satisfaction que ses idées authentiques n'ayant pas été discernées ni discutées par moi, il en résulte néanmoins qu'elles « soutiennent la discussion mieux que *leur auteur* n'osait l'espérer ». En vérité, M. Oltramare se satisfait à bon compte et l'on se demande, le voyant aussi triomphant, pourquoi il a l'air de se poser en victime.

Je lui ai prêté une doctrine qui n'est pas la sienne. J'ai pris ses bulles de savon pour des lanternes. — Mais, direz-vous, cela ne tire pas à conséquence, puisqu'il ne s'agit que d'une « fantaisie littéraire » sans prétention. — Que vous voilà loin de compte ! Fantaisie, oui bien, mais si vous avez le malheur de la mal interpréter, sachez que votre cas est pendable.

Il est donc assez inutile que je cherche à me justifier. Je crois pourtant devoir dire que je n'ai pas soupçonné M. Oltramare d' « intentions agressives » et l'on aura sans doute remarqué qu'il joue sur le mot *oser* que bien manifestement je n'employais pas dans le dessein d'exprimer de l'indignation. Faut-il admettre que M. Oltramare n'ait pas saisi la nuance ? Mais voici mon erreur : j'avais salué en l'auteur de *Sulpicia mourante*, un adversaire de « notre spiritualisme traditionnel ». Il paraît que je me trompais. M. Oltramare se croit obligé de rassurer les foules : il n'a point eu tant de hardiesse. Raffermi dans mes « convictions » que M. Oltramare veut bien déclarer « respectables », quoiqu'il ne les connaisse pas, délivré par lui d'une inquiétude que je n'avais pas ressentie, bonnes âmes du pays romand, je puis vous dire : dormez en paix, un gros nuage noir s'est dissipé à l'horizon.

Errare humanum est, sed perseverare in errore diabolicum. J'ai dit que je reconnaissais mon erreur. Mais il y a des erreurs d'exégèse qui s'expliquent. Rien dans le dialogue de M. Oltramare n'avertissait le lecteur peu rompu aux subtilités que des deux théories formulées par le philosophe Hermodore l'une n'était qu'un artifice littéraire, tandis que l'autre exprimait la pensée de l'auteur, d'autant plus qu'elles ont l'air de se prêter main forte. M. Oltramare entendait, paraît-il, que nous ne tinssions pas pour solidaires des idées qui, dans l'esprit de son

Digitized by Google

porte-parole, le philosophe Hermodore, apparaissaient liées. J'admire la clarté de ce procédé d'exposition et je passe.

Je passe à la théorie que M. Oltramare a esquissée sur l'origine psychologique de la recherche artistique. Il a l'air de croire que, plein de je ne sais quelle sombre fureur, je m'acharne à le démolir. Mais non ! J'ai dit que cette thèse me paraissait juste en ce qu'elle voit dans la volonté de durer l'une des sources de la création artistique. Il m'a semblé d'autre part que l'analyse de la notion d'harmonie ou d'équilibre n'avait pas été assez poussée. Je conserve ce sentiment malgré les explications de M. Oltramare. La régularité du cours des choses est celle d'un rythme temporel. Mais ce rythme est-il comparable à l'harmonie réalisée par l'œuvre d'art ? Même l'*association* de ces deux idées ne me paraît pas évidente. Le plaisir esthétique, au lieu de s'expliquer par une association d'idées qui suppose un rapport conçu entre certains caractères de l'œuvre d'art et la régularité de l'ordre universel, pourrait résulter plus immédiatement, semble-t-il, de l'espèce de finalité interne qui la domine en toutes ses parties. Dans une œuvre d'art l'esprit se retrouve lui-même pénétrant et ordonnant la matière, équilibrant et dosant les sensations, imprimant son sceau à ce qui, tout d'abord, lui était étranger. Que le moi se crée, de cette façon, une expression durable et que ce sentiment fasse partie de l'émotion esthétique, c'est ce que j'ai garde de contester. Mais cela suppose-t-il le détour compliqué que nous fait faire M. Oltramare ? Je me permets d'en douter jusqu'à plus ample informé.

En ces matières il est toujours aisé de dogmatiser et si le bon goût consiste à ne pas pousser trop loin la discussion des idées qu'on avance, je m'incline et j'attends non sans une légère inquiétude la suite que M. Oltramare nous promet : réussira-t-il encore à éviter un aussi dangereux écueil ? Mais pourquoi donc M. Oltramare pense-t-il que s'il lance dans les airs quelques nouvelles « bulles de savon », son jeu troublera mes veilles et que, toujours plein de rage, je brandirai la massue d'Hercule pour assommer des moucherons ? Je le prie de croire qu'il se méprend sur mes sentiments à son égard. Je serai tout heureux de le lire et tout disposé à lui donner raison, s'il parvient à éclairer d'une lumière un peu plus vive ma religion.

Henri-L. MIÉVILLE.

Digitized by Google

ETUDE CRITIQUE

LES MARTYRS D'AGAUNE

Marius Besson. *Monasterium Acaunense*. Etudes critiques sur les origines de l'Abbaye de Saint-Maurice en Valais. — Fribourg, Fragnière frères, 1913, VIII-210 p. in-8°.

Ce volume est d'une élégance de bon goût. Les titres en onciale ou en minuscule rouges, les initiales ornées de vignettes à sujets monastiques, un papier rigide qui rend à l'oreille le bruissement du parchemin, une calligraphie soignée, donnent presque au lecteur l'illusion de lire l'histoire de Saint-Maurice dans un beau manuscrit, qui ferait honneur à l'école de Fribourg.

Non pas, à vrai dire, l'histoire de Saint-Maurice, mais une série de chapitres de cette histoire. L'état des documents ne permettait pas d'exposer, dans un récit suivi, la vie du sanctuaire d'Agaune à l'époque choisie par l'auteur, c'est-à-dire aux temps romains, burgondes et mérovingiens. M. M. Besson ne nous offre ici que des monographies séparées : I. *Les martyrs d'Agaune*. — II. *Le Valais du IVe au VIe siècle*. — III. *La date de la fondation de l'Abbaye de Saint-Maurice*. — IV. *Les personnages illustres de l'Abbaye* au VIe siècle (saint Sigismond, les premiers abbés, saint Aimé). — Enfin un Appendice, *Miettes d'Histoire et de Liturgie*, contient huit fragments tirés de Grégoire de Tours, de Fortunat, de la *Vie des Pères du Jura*, d'un sacramentaire du VIIe siècle. Chacune de ces dissertations, sauf la seconde, est une étude sur un ou plusieurs documents, qui sont toujours réimprimés en leur entier. Les discussions sont claires, bien conduites, un peu longues. L'auteur connaît très bien la littérature de son sujet ; il aurait pu sans dommage en négliger une partie, et ne pas accorder d'importance à des thèses que personne ne soutiendrait plus, à des livres dont la valeur scientifique est nulle.

Un examen approfondi de chacun de ces petits mémoires, qui traitent de problèmes un peu menus, ne serait pas à sa place dans cette revue. Le plus original m'a paru être l'étude sur les *Vies des premiers*

Digitized by Google

abbés d'Agaune. L'auteur montre par d'excellentes raisons, contre le sentiment de Krusch, que ce document est sincère, et a bien été composé vers le milieu du VIe siècle. — C'est assurément en 515 que saint Sigismond a fondé l'abbaye. Mais dans l'homélie de saint Avit, il me paraît douteux (p. 121) que l'apostrophe : « piissime præsul, in tribunali aliquibus iunior, in altario omnium prior » soit adressée au prince de Burgondie Sigismond. Le titre de *præsul*, dont l'équivalent français serait *prélat*, est d'ordinaire réservé par les auteurs du haut moyen âge aux évêques et abbés ; et comment au tribunal l'héritier désigné du royaume serait-il inférieur à plusieurs personnes ? Comment, lui laïque, serait-il le premier de tous à l'autel ? Le prélat en question pourrait être l'évêque de Martigny. L'homélie aura d'ailleurs été prononcée le jour où fut instituée la psalmodie perpétuelle (22 septembre 516), et non lors de l'inauguration du monastère (30 avril ? 515) ; on croit bien entendre, à la lire, que la nouveauté du jour n'était pas le monastère, mais la psalmodie. Et l'épitaphe du second abbé, celui de 516, nous apprend qu'« il mérita le premier rang, avec le titre d'abbé, au moment où la foi aimante des frères commença de chanter devant les saints la louange continue de Dieu, par chœurs alternés et perpétuels ». Il semble donc y avoir une inexactitude dans le titre que porte l'homélie : *Dicta in innovatione monasterii*.

La partie la plus discutable de l'ouvrage, encore qu'utile, tout au moins, par les indications bibliographiques, est la dissertation sur les martyrs d'Agaune. La légende en question est sans doute familière au lecteur. Au temps de la persécution de Dioclétien et de Maximien, une légion romaine de 6600 hommes, la légion thébaine, se trouve campée à Agaune, quand elle apprend qu'on va l'employer à donner la chasse aux chrétiens. Les 6600 soldats, qui sont, du premier au dernier, aussi dévots au Christ que loyaux envers l'empereur, déclarent qu'ils n'obéiront pas. Maximien, de son quartier-général de Martigny, fait deux fois décimer ce corps de mutins sans vaincre la sainte résolution des survivants ; il donne l'ordre de les massacrer tous, et les légionnaires, déposant leurs armes, tendent leur gorge au fer des bourreaux. Entre les 6600 martyrs, trois officiers se sont distingués par leur constance, Maurice, Exupère et Candide. Le massacre déjà consommé, un vétéran nommé Victor exprime son indignation ; interrogé, il confesse sa foi, et le champ d'Agaune possède un martyr de plus.

Ce n'est pas un hagiographe obscur qui a fait ce conte insensé, c'est un des personnages les plus célèbres de l'église gauloise du Ve siècle, l'évêque de Lyon Eucher. Il en faut conclure, non pas que le récit mérite beaucoup de considération, mais que l'hagiographie était pour l'évêque Eucher un genre romanesque, où toutes les fictions étaient permises. Au temps de la persécution de Dioclétien, en effet, le Valais

Digitized by Google

n'était pas dans les états de Maximien, mais dans les états de Constance Chlore, lequel, à part quelques destructions de basiliques, n'a pas appliqué les édits de persécution. Il ne pouvait y avoir alors de corps composés tout entiers, ni même en majorité, de chrétiens ; il est très probable que dès cette époque toutes les légions avaient été disloquées en bataillons d'un millier d'hommes, appelés *numeri*. L'énormité du massacre est hors de proportion avec ce qu'on sait, et qu'on sait bien, du nombre des martyrs de la dernière persécution dans les provinces mêmes où le fanatisme anti-chrétien a sévi le plus cruellement ; il est certain que les empereurs n'ont jamais fait égorger leurs soldats chrétiens par milliers, ni par centaines. Enfin l'évêque Eucher avoue que son information sur les martyrs d'Agaune n'était pas sûre. On connaissait, à ce qu'il semble, plus d'une version de l'événement ; j'ai préféré, dit-il *(prætuli)*, celle de quelques personnes « qui disaient la tenir de feu le saint évêque de Genève Isaac, lequel l'avait autrefois reçue, à ce que je crois, d'un homme d'une autre génération, l'évêque Théodore ». Voilà un bien mauvais certificat. — Il y a quelques années, les savants catholiques reconnaissaient que la légende d'Agaune n'avait rien à nous apprendre sur l'époque de Dioclétien ; le P. Delehaye la classait parmi ces « romans historiques » où « l'élément historique est presque partout réduit à une quantité infinitésimale ». Mais on était en 1905, et les *Légendes hagiographiques*, qui ont fait respecter de tout le public érudit la franche probité scientifique des Bollandistes, ne pourraient guère être publiées telles quelles (ni même réimprimées, semble-t-il) en 1914. M. Besson, érudit sincère et exercé, a bravement pris la défense des martyrs d'Agaune. Bravement, mais avec des scrupules, des réserves, des retours, peut-être quelque regret, et sans rien dissimuler des difficultés que soulève la légende. Il convient que l'événement n'a pu se passer comme le veut la *Passion*, ni au moment qu'elle indique (ce sera donc aux environs de l'an 280, en pleine paix de l'Eglise). Il abandonne le nombre des 6600 victimes de Maximien, comme il abandonne Maximien lui-même ; au lieu d'une légion, il lui suffit (p. 22) que les saints Maurice, Exupère, Candide et Victor aient été suppliciés à Agaune avec « de nombreux compagnons ». Et la conclusion du travail se fait plus prudente encore à la page 60. Qu'il est difficile de faire à la critique sa part !

En réalité, le seul fait attesté est que l'évêque de Martigny Théodore ou Théodule, qui en 381 était déjà en fonctions depuis assez longtemps, a construit à Agaune une chapelle pour y loger les reliques de plusieurs martyrs. Il ne pouvait ignorer les noms de ses martyrs : il les nommait, ou nommait trois d'entre eux, Maurice, Exupère et Candide ; saint Victor paraît avoir été ajouté après coup au groupe primitif. On ne peut rien affirmer de plus. L'origine des reliques déposées par saint Théodule sous son autel nous est inconnue, car

Digitized by Google

l'usage d'exporter et de diviser les reliques s'est partout établi vers le milieu du IVe siècle. Que l'évêque de Martigny eût trouvé les siennes sur place ou qu'il les eût reçues d'Apamée, ou de Thébaïde, ou d'ailleurs encore, quand la chapelle d'Agaune eut vingt ou trente ans d'existence et jouit de quelque notoriété, saint Maurice et ses compagnons de reliquaire furent pour tout le monde les saints d'Agaune. Rien ne prouve d'ailleurs qu'ils eussent été soldats. Tous les martyrs étaient dits des « soldats du Christ », et, quand on en célébrait plusieurs ensemble, on ne manquait pas de les appeler « sainte légion». Ce mot banal, inséré dans une leçon de fête ou dans un hymne et entendu ensuite en sens propre, a pu faire croire qu'une légion, une vraie légion de 6600 hommes, avait subi le martyre. Et quand cette supposition serait reconnue fausse, fausses aussi toutes les autres hypothèses qu'on a présentées sur l'origine de la légende, la légende n'en deviendrait pas plus vraie. Il est rare qu'on puisse reconstituer au complet la genèse des fictions de ce genre.

Pour invraisemblable qu'elle fût, la légende des martyrs d'Agaune eut un succès grandiose. Aux temps carolingiens, le chemin du Saint-Bernard se trouvant être l'un des plus fréquentés de l'Empire, l'abbaye de Saint-Maurice reçut quantité d'hôtes illustres, des comtes et des évêques, des princes et des rois, des papes. Elle devint célèbre, riche et puissante, et finit par être le siège d'une seigneurie étendue, la capitale d'un petit état alpestre qui a tenu une place dans l'histoire de l'Europe. Si M. Besson avait donné, fût-ce en quelques pages, une idée du grand avenir qui était réservé à son sanctuaire, les lecteurs auraient suivi avec un intérêt plus vif ses recherches sur le monastère de saint Sigismond, sur la fable pieuse contée par saint Eucher, sur le petit *martyrium* de saint Théodule.

E. Ch. Babut.

Digitized by Google

MISCELLANÉES

LA RELIGION DE L'IDÉAL MORAL

M. Jean Wagner vient de consacrer aux sociétés de culture morale, et plus particulièrement à l'*Ethical Church* de Londres, dont M. Stanton Coit est depuis un quart de siècle le pasteur et le théologien, un livre très intéressant (*La religion de l'idéal moral*. Lausanne, Th. Sack, 1914, 224 p. in-8°). Encore que, modestement, l'auteur nous avertisse que sa monographie n'est pas une théologie et qu'elle n'a pas pour but de faire connaître ses opinions, je crois bien que c'est M. Wagner surtout que j'ai été heureux de trouver dans cette étude. Il y apparaît soucieux de concepts clairs en même temps qu'averti du danger qu'il y a à ne manœuvrer qu'avec des idées quand on aspire à s'orienter parmi les faits. Il s'y montre prompt à l'enthousiasme, vibrant pour les grandes causes, sensible à la poésie, fort capable en un mot de rendre sympathiques ses amis d'Angleterre et leur œuvre. Il est difficile de ne pas lui donner raison quand il affirme que les sociétés anglaises de culture morale sont plus intéressantes par leur vie que par leur pensée. Elles valent surtout à titre de faits ; pour M. Wagner, elles réalisent une « religion de l'idéal moral » qui oblige d'ores et déjà les chercheurs d'une définition, psychologique ou sociale, des faits religieux à se mettre en garde contre certaines assertions hâtives, qui ne tiennent compte que des religions du passé. P. B.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

— Les amis de Georges Godet viennent de publier (Neuchâtel, Attinger, 1 vol. in-8, de LV, 362 pages, 10 fr.,) sous le titre *La seconde épître aux Corinthiens*, un commentaire complet et détaillé de cette épître, tiré des cahiers de cours laissés par le professeur de Neuchâtel et conçu sur le plan et selon la méthode des commentaires de Frédéric Godet. La mise au point du manuscrit a été confiée à M. le professeur Paul Comtesse fils, qui s'est acquitté avec discrétion d'une tâche délicate : il ne s'est pas borné à publier correctement le texte élaboré par Georges Godet, il l'a enrichi de notes nombreuses et précises destinées à renseigner le lecteur sur les travaux les plus récents publiés sur la question et à enregistrer les interprétations proposées par les derniers commentateurs de l'épître, en particulier par Bachmann (dans la collection de Th. Zahn) et par Lietzmann (dans le Handbuch zum N. T.).

Digitized by Google

Pour l'établissement du texte grec on a tenu compte des leçons de Nestle et de von Soden. — Le volume s'ouvre par une préface de M. le professeur Ch. Porret, qui a été un des promoteurs de cette publication et par une notice biographique d'une cinquantaine de pages dûe à la plume de M. le professeur Auguste Thiébaud. Il faut lire cette esquisse ; elle n'a rien du panégyrique et évoque d'une façon qui nous paraît très heureuse la physionomie morale si accentuée de Georges Godet. On y verra comment cet homme de cabinet sut en quelque sorte doubler son activité professorale d'une activité pastorale et sociale intense, qui eût à elle seule rempli la vie d'un homme très occupé. On y verra aussi avec quelle délicatesse Georges Godet, qui avait voué à son père une vénération profonde et qui — son commentaire en fait foi — fut à bien des égards son disciple, sut cependant sauvegarder son indépendance théologique et creuser son propre sillon.

R. G.

— La *Philosophie des Als Ob* de M. Vaihinger — dont la *Revue* entretenait ses lecteurs il y a quelques mois — a promptement atteint une seconde édition (Berlin, Reuther und Reichard, 1913), ce qui constitue, pour un ouvrage de cette envergure et de cette portée, un très remarquable succès. Les nombreuses études dont ce livre a été l'objet dans des périodiques de tendances diverses, (on en trouve une liste à la page VI de cette nouvelle édition ; M. M.-D. Durand Gosselin a rendu compte de quelques-unes de ces études à la suite de l'analyse du livre de M. Vaihinger qu'il a donnée dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* avril 1914, pages 303 à 307) tout en combattant parfois les idées de l'auteur, — ont été unanimes à reconnaître, avec l'importance des problèmes qu'il a si bien posés, la pénétration dont il a fait preuve en les scrutant, ainsi que la riche variété des matériaux qu'il a su mettre en œuvre.

M. Vaihinger n'a point fait entrer, dans sa nouvelle édition, une discussion avec ses critiques ; ainsi qu'il tient à le rappeler, la *Philosophie des Als Ob,* dont la partie essentielle date des années 1876-78, n'est plus tout à fait sienne aujourd'hui : il procède donc à son égard comme un éditeur le fait pour l'œuvre d'autrui. A part une correction typographique plus scrupuleuse, cette seconde édition ne se distingue de la première que par l'adjonction d'une nouvelle préface de 7 pages. On y trouve d'intéressants détails sur la biographie philosophique de l'auteur, et on l'y voit, en particulier, déclarer, plus explicitement que dans sa monographie *Nietzsche als Philosoph,* l'effet produit sur lui, en 1898, par la lecture qu'il fit alors des œuvres de « Zarathustra ».

Ph. B.

Digitized by Google

Septembre 1914.

Au moment où nous sentons nos sympathies irrésistiblement entraînées vers l'un ou l'autre des peuples que la guerre actuelle jette dans la mêlée, au moment où notre sort se joue au hasard des batailles, où l'attente tend nos énergies à les faire rompre et soulève en nous le tumulte de sentiments contraires, n'est-il pas urgent de trouver, au-dessus des passions qui divisent, un principe qui éclaire notre jugement et puisse constituer la base d'une entente entre les hommes qui, dans tous les pays, recherchent la justice ?

Ce devoir n'est-il pas plus pressant encore pour nous, Suisses, dont l'unité nationale n'est pas fondée sur une communauté de race et de langue, mais qui risquons au contraire de voir cette unité compromise, ou rabaissée au rôle d'un lien économique, si nous ne savons faire taire des sentiments exclusifs devant les intérêts supérieurs de la civilisation et du droit?

Relisons quelques pages de Kant dignes de servir de point de départ à des réflexions sur la question qui nous préoccupe. Elles sont tirées d'un petit traité intitulé : *Zum ewigen Frieden*. On pourrait s'attendre à trouver sous ce titre les utopies et les prophéties que le sentiment humanitaire dicte parfois à l'imagination d'un auteur. Kant ne s'est pas placé au point de vue du sentiment. Il n'a voulu prêter l'oreille qu'à la voix de la raison. Ne l'entendons-nous pas, à notre tour, en relisant ces pages du philosophe de Kœnigsberg ?

Digitized by Google

ZUM EWIGEN FRIEDEN

ARTICLES PRÉLIMINAIRES (1)

I

Nul traité de paix ne peut être considéré comme tel, si l'on y réserve secrètement quelque sujet de recommencer la guerre. Ce ne serait alors qu'une simple trève, un armistice, non une paix, mot qui signifie la fin de toutes hostilités et à côté duquel le qualificatif *perpétuel* constitue un véritable pléonasme.

II

Aucun Etat indépendant (petit ou grand, peu importe) ne peut être acquis par un autre par voie d'héritage, d'échange, d'achat ou de donation. Un Etat n'est pas un bien comme l'est le sol qu'il occupe. C'est une société d'hommes à laquelle personne n'a le droit de commander et qui dispose seule d'elle-même. C'est un tronc qui possède ses propres racines, non pas une greffe qu'on puisse enter sur un autre tronc. Traiter ainsi un Etat et l'incorporer à un autre, c'est le supprimer en tant que personne morale.

(1) A l'établissement d'une paix perpétuelle il y a d'abord des conditions nécessaires, mais non suffisantes. Kant les formule dans six *articles préliminaires*. Il énonce ensuite les *articles définitifs* qui doivent organiser et sauvegarder cet état de paix.

Zum ewigen Frieden parut en 1795. Nous avons traduit librement le texte de Kant, le résumant par endroits, laissant tomber parfois des paragraphes entiers. Nous nous sommes servis de l'édition Reclam et avons fait quelques emprunts aux passages traduits par Théodore Ruyssen dans son : *Kant* (Paris, 1905).

Digitized by Google

III

Les armées permanentes doivent entièrement disparaître avec le temps. En effet elles menacent continuellement la paix d'autres Etats; paraissant toujours prêtes à les assaillir, elles obligent ceux-ci à mettre sur pied des armées si possible supérieures et cela sans limites. Elles leur rendent la paix plus coûteuse encore qu'une courte guerre et elles deviennent ainsi elles-mêmes la cause des agressions que les Etats menacés peuvent être tentés d'entreprendre pour se délivrer d'un si lourd fardeau. C'est d'ailleurs traiter un homme en machine que de le payer pour qu'il consacre sa vie à tuer ou à courir le risque d'être tué.

IV

On ne doit point contracter de dettes nationales pour pouvoir liquider par la guerre les difficultés avec un autre Etat. Un trésor ainsi accumulé en vue de la guerre et qui pourrait en venir à dépasser les trésors réunis des autres Etats constituerait un obstacle sérieux à l'établissement de la paix perpétuelle en rendant d'une part la guerre trop facile et d'autre part en augmentant encore le désir de posséder. Enfin ces emprunts constamment augmentés conduisent tôt ou tard à la banqueroute.

V

Aucun Etat ne doit s'immiscer de force dans le gouvernement d'un autre Etat et prétendre changer sa constitution. Qu'est-ce qui pourrait l'y autoriser? Serait-ce le scandale causé par les citoyens de cet Etat? Il serait bien plus utile de profiter de la leçon qu'offre l'exemple d'un peuple livré à l'anarchie. Au surplus le mauvais exemple ne lèse pas une personne libre.

Digitized by Google

VI

Nul Etat ne doit se permettre, dans une guerre avec un autre, des hostilités qui rendraient impossible, au retour de la paix, la confiance mutuelle, telles que l'assassinat, l'empoisonnement, la violation d'une capitulation, l'excitation à la trahison. Ce sont là des stratagèmes honteux. Même en pleine guerre les belligérants doivent agir de manière qu'un reste de confiance puisse subsister entre eux; sans cela aucune paix ne pourrait plus être conclue et les hostilités dégénéreraient en une guerre de destruction. La guerre n'est en effet que la triste obligation où nous sommes, faute d'un tribunal suprême, d'établir *(behaupten)* notre droit par la force. Entre des Etats dignes de ce nom il n'y a ni supérieurs ni inférieurs; il ne peut donc y avoir entre eux de guerre de châtiment.

ARTICLES DÉFINITIFS

I

La constitution civile de chaque Etat doit être républicaine.

Une constitution républicaine (1) est la seule conforme au triple principe qui doit être à la base de toute législation : savoir la liberté dont les membres du corps social doivent jouir en leur qualité d'hommes, leur commune dépendance à l'égard de la loi et leur égalité comme citoyens. Reste à savoir si la constitution républicaine est la seule aussi qui puisse acheminer les sociétés humaines vers la paix perpétuelle.

Il en est bien ainsi, car dans les pays où règne une constitution républicaine, la question guerre ou paix ne peut être tranchée sans le consentement des citoyens. Et comme ce

(1) Kant définit la république comme l'Etat où le pouvoir exécutif est distinct du pouvoir législatif lequel émane de la volonté populaire.

Digitized by Google

sont eux qui devront supporter tous les maux et toutes les charges de la guerre qu'ils auront décidée, on peut admettre qu'ils y regarderont à deux fois avant de se lancer dans de périlleuses aventures. Tout au contraire un souverain absolu qui se considère comme le propriétaire de l'Etat et qui, pour sa personne, ne court aucun risque si la guerre éclate, sera peut-être tenté d'y voir une partie de plaisir et laissera au corps diplomatique, toujours prêt à cette besogne, le soin de trouver de bonnes raisons pour la justifier.

II

Le droit des gens (Völkerrecht) *doit être fondé sur une fédération d'Etats libres.*

On peut comparer les peuples constitués en Etats à des individus qui ne seraient point encore soumis à une loi commune. Chacun d'eux, s'il veut pourvoir à sa sécurité propre, devra s'entendre avec ses voisins et conclure avec eux un pacte qui garantisse à tous le respect de leur droit. Les peuples de même pourraient s'unir en une *fédération (Völkerbund).* Ce ne serait pas la fusion en un Etat unique, mais une alliance qui ne porterait aucune atteinte à leur souveraineté, puisqu'elle aurait pour but d'en garantir l'exercice dans les limites compatibles avec le respect des droits égaux d'autrui.

On a coutume de mépriser les sauvages, parce qu'ils aiment mieux se faire une guerre perpétuelle, plutôt que de sacrifier quoi que ce soit de leur liberté, en se soumettant à la contrainte d'une loi. Et l'on s'attend à voir les peuples civilisés faire tous leurs efforts pour sortir d'un état d'anarchie aussi dégradant. Maïs non. Chaque Etat met son point d'honneur à ne supporter le joug d'aucune législation supérieure et les sauvages d'Europe ne se distinguent guère de ceux d'Amérique que par la façon dont ils savent exploiter les peuples soumis : au lieu de les manger, ils s'en font des instruments pour de nouvelles entreprises guerrières.

Digitized by Google

Et pourtant — chose étonnante — le mot *droit* n'a pas encore disparu du vocabulaire politique. Aucun Etat n'a osé le proscrire. Tous lui rendent hommage — au moins en paroles. Cela montre qu'un idéal plus élevé sommeille au fond de la conscience humaine et qu'il y a en nous de quoi mener à bonne fin la lutte contre le principe mauvais.

Dans les conditions actuelles les Etats ne peuvent en appeler à une justice supérieure pour établir leur droit, ils doivent avoir recours aux armes. Mais la victoire ne saurait décider du droit. Aussi un traité de paix n'est-il que la fin d'une guerre, non de l'état de guerre latent où vivent les nations organisées et dont elles doivent pourtant sortir. Car la raison, du haut de son trône, source suprême de toute législation morale, condamne absolument la guerre comme voie de droit et fait de l'état de paix un devoir immédiat.

Le droit des gens, on ne saurait le concevoir comme un droit à la guerre autorisant le vainqueur à décider arbitrairement du droit. Entendu en ce sens le droit à la guerre serait la négation du droit. Et l'on ne peut s'empêcher de penser que ceux qui s'inspirent d'une pareille conception méritent le sort qu'ils se préparent en fomentant des guerres où ils s'entredétruisent. La paix perpétuelle ils ne la trouveront que dans la vaste tombe que leurs propres mains ont creusées et qui les engloutira eux et leurs iniquités.

Le droit n'est jamais l'affirmation d'une liberté sans limites. Il implique au contraire des restrictions apportées à cette liberté dans un intérêt supérieur. Mais en matière internationale où est l'autorité législative, où est la juridiction suprême à laquelle tous les Etats se sentiraient tenus de se soumettre?

Le problème serait résolu, si les peuples formaient une république universelle, mais l'idée qu'ils se font de leur souveraineté les en éloigne. Sur quoi dès lors s'appuiera le droit des gens? La raison nous montre que seule une fédération d'Etats libres peut lui constituer une garantie. C'est le seul moyen qui s'offre aux peuples civilisés pour sortir

Digitized by Google

de l'anarchie où les maintient la guerre. Il faut qu'ils renoncent à la liberté entendue à la façon des sauvages, qu'ils s'accommodent du joug d'une loi commune et qu'ils jettent les bases d'une fédération des peuples *(civitas gentium)*.

On conçoit fort bien qu'une pareille ligue puisse se former. Il suffirait pour cela qu'un peuple puissant et éclairé se constituât en république et devînt le centre d'une association fédérative assurant leur indépendance à tous ses membres conformément au droit des gens. En raison des avantages qu'offrirait cette alliance, elle aurait des chances de s'étendre progressivement à tous les Etats et aboutirait de cette manière à la paix perpétuelle.

III

Le droit cosmopolitique (Weltbürgerrecht) *doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle.*

Ce droit est le droit d'un étranger à ne pas être traité en ennemi. Il peut être renvoyé, si cela n'occasionne pas sa mort, mais tant qu'il restera paisible, il ne doit pas être inquiété. L'étranger n'a pas le droit de l'invité, il a celui du visiteur. Tout homme, en effet, peut demander à être accueilli partout comme hôte, cela en vertu du fait que l'humanité possède en commun la surface de la terre sur laquelle les hommes ne peuvent indéfiniment se disperser, mais où ils sont bien obligés de vivre côte à côte et de se supporter.

Si l'on compare maintenant la conduite qu'autorise ce droit avec celle des nations civilisées et particulièrement de nos peuples commerçants, on sera épouvanté de son injustice. A la découverte de l'Amérique, du centre de l'Afrique, du Cap, etc., on considéra ces terres comme n'appartenant à personne. On ne tint pour rien leurs habitants. En Inde, sous le fallacieux prétexte de fonder de simples comptoirs commerciaux, on introduisit des guerriers étrangers dans le pays et avec eux tout le cortège des maux qu'ils font peser sur le genre humain.

Digitized by Google

Aujourd'hui les relations entre les peuples se sont développées à tel point qu'une atteinte portée au droit est ressentie par toute la terre. L'idée d'un *droit cosmopolitique* n'est donc pas une simple fantaisie de l'imagination. C'est un complément nécessaire de ce code idéal des droits de l'homme qui comprend le droit public et le droit des gens et une condition sans laquelle on ne peut guère espérer se rapprocher par un progrès continu de la paix perpétuelle.

Tels sont les statuts de la paix perpétuelle. Kant les fait suivre de considérations dont nous tirons cette importante remarque :

La nature elle-même nous fournit des gages qui montrent qu'il est possible et raisonnable de travailler à l'établissement de la paix perpétuelle. Elle se sert des divisions qui règnent parmi les hommes pour les obliger à s'entendre, même contre leur gré. Elle a rendu habitables toutes les contrées de la terre ; elle a forcé par le moyen de la guerre des peuplades à s'installer dans les parages les plus inhospitaliers. Enfin, par la guerre encore et par les échanges et les intérêts commerciaux, elle a obligé les peuples à établir entre eux un statut légal plus ou moins développé.

C'est ainsi que la nature exploite au profit d'une fin morale le mécanisme des instincts et des passions. Elle crée les conditions qui permettent de travailler à l'établissement de la paix perpétuelle ; cela ne nous autorise pas à en prophétiser l'avènement, mais cela suffit pour que pratiquement ce soit un devoir d'y tendre. (1)

(1) Citons à la suite de ce dernier passage quelques lignes tirées de la *Doctrine du droit* (trad. Barni, p. 193) qui expriment la même idée plus vigoureusement encore et qui montrent, en peu de mots, comment la théorie de Kant envisage les faits de l'histoire. « De ce qu'une chose, dit-il dans cet ouvrage, n'a pas réussi jusque-là, on ne saurait conclure qu'elle ne réussira jamais, et l'on n'est pas fondé à renoncer à un certain but, surtout s'il s'agit d'un but moral qui reste un devoir, tant qu'on n'a pas démontré l'impossibilité de l'atteindre. »

Digitized by Google

LE CHRISTIANISME DES PREMIERS SIÈCLES ET LE SERVICE MILITAIRE

Le métier de soldat est incompatible avec la profession du christianisme. Telle est, aux premiers siècles, la doctrine généralement acceptée, conformément à la lettre et à l'esprit de l'Evangile. De nos jours encore, des croyants tout à fait conséquents refusent en Suisse d'être incorporés dans les troupes de combat. (1)

Le texte de Tertullien (*De idolatria,* XIX) me parait catégorique :

« Il s'agit de savoir si un chrétien peut entrer dans l'armée, si l'on peut admettre dans l'Eglise un militaire, même en *caliges,* c'est-à-dire un simple soldat qui ne se trouve jamais dans la nécessité de juger et de condamner à la peine de mort. Il n'y a aucun rapprochement possible entre le pacte divin et le pacte humain, entre la bannière du Christ et l'étendard du diable, entre le camp de la lumière et le camp des ténèbres. La même vie ne peut pas être due à Dieu et à César...

« Comment le soldat se battra-t-il (*bellabit*), comment fera-t-il son devoir, même en temps de paix (*militabit*), s'il n'a pas d'épée ? or le Seigneur a défendu cette arme ; car bien que des soldats fussent venus auprès de Jean et en eussent reçu la formule de notre loi, bien que le centurion lui-même

(1) On les fait généralement servir comme infirmiers militaires.

Digitized by Google

eût la foi, il n'en est pas moins vrai que le Seigneur, en désarmant Pierre, a désarmé tous les soldats. Nous ne pouvons admettre comme licite l'état de soldat, puisque le Seigneur n'a pas permis qu'on se serve une seule fois de l'épée. » (1)

Au chapitre XI du *De corona,* Tertullien insiste : « Avant de traiter la question de la couronne, il s'agit de savoir surtout si le port des armes convient aux chrétiens : *an in totum christianis militia conveniat.* Pouvons-nous prêter un serment aux hommes, nous qui avons prêté un serment à Dieu ? » Il montre toutes les incompatibilités du service militaire en temps de paix avec la profession du chrétien, et en temps de guerre à plus forte raison. « Le fils de la paix pourra-t-il aller au combat, lui qui n'a pas même le droit de plaider ? »

Origène (*Contre Celse,* VIII, 73), confirme pleinement cette doctrine au milieu du IIIe siècle : « Nous ne combattons pas pour l'empereur, même s'il nous persécute ; notre manière propre de combattre pour lui, c'est de former une armée de la piété, qui intercède auprès de la divinité. »

Pas plus pour le service militaire que pour le mariage, on n'a le droit d'opposer l'ancienne loi à l'Evangile, comme Tertullien va nous le répéter en termes catégoriques.

Ainsi, pour Tertullien et Origène, non seulement le chrétien ne peut pas aller à la guerre, mais il doit refuser le service militaire même en temps de paix, soit comme simple soldat, soit comme officier.

Lactance (*Institutions divines,* VI, 20) s'exprime ainsi : « Dieu nous a défendu de tuer et de voler, délits qui ne sont

(1) *At nunc de isto quaeritur, an fidelis ad militiam converti possit, et an militia ad fidem admitti, etiam caligata vel inferior quaeque, cui non sit necessitas immolationum vel capitalium judiciorum. Non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum ; non potest una anima duobus deberi, deo et Caesari... Quomodo autem bellabit, immo quomodo etiam in pace militabit sine gladio, quem dominus abstulit ?... Omnem militem dominus in Petro exarmando discinxit. Nullus habitus licitus est apud nos illicito actui adscriptus.*

Digitized by Google

pas non plus permis par les lois ; mais il nous a interdit en outre de faire beaucoup d'autres choses qui sont autorisées par les lois civiles. Ainsi il n'est pas permis à un homme de bien d'aller à la guerre, parce qu'il ne connaît point d'autre guerre que celle que sa vertu fait continuellement au vice... La défense que Dieu a faite de tuer ne souffre point d'exception. »

Ces lignes ont été adressées à Constantin, rallié au christianisme. En devenant soldat, on défendait maintenant, avec l'empire, les Eglises chrétiennes ; néanmoins l'interdiction demeure ; le christianisme ne se rallia que lentement aux institutions civiles. Le pacifisme radical des chrétiens, admirable en soi, équivalait en fait à l'abandon des frontières (Lactance, *Inst.*, VI, 6) et à la condamnation absolue de la politique traditionnelle qui avait fait la grandeur du nom romain.

Cependant il s'était formé au cours des persécutions une opinion opportuniste qui, pour éviter les persécutions et un martyre inutile, autorisait le service militaire en temps de paix aux simples soldats, puisqu'ils n'étaient pas appelés à verser du sang, mais l'interdisait aux officiers parce que l'officier peut être appelé à siéger au tribunal militaire et à prononcer en temps de paix une condamnation à mort pour des actes d'indiscipline.

L'opinion opportuniste est exprimée dans les Canons d'Hippolyte (n° 74-75) qui sont du troisième ou du quatrième siècle :

Christianus ne fiat propria voluntate miles, nisi coactus a duce. Habeat gladium ; caveat tamen ne criminis sanguinis effusi fiat reus. — Ainsi le chrétien ne peut être soldat que s'il y est contraint ; s'il est obligé de porter l'épée, il ne doit pas s'en servir.

Les soldats chrétiens sont donc des persécutés. Ils peuvent porter les armes en temps de paix ; ils doivent s'exposer au martyre plutôt que de s'en servir en temps de guerre.

Digitized by Google

Le principe constant de l'Eglise, c'est que le chrétien ne doit ni tuer, ni même verser le sang. Puisqu'en temps de paix, ou loin du théâtre d'une guerre, le soldat chrétien n'est pas obligé de se servir de ses armes, pourquoi l'exposer à la mort comme rebelle, et multiplier ainsi les persécutions, aussi longtemps qu'il n'est pas en contradiction ouverte avec sa conscience chrétienne qui lui interdit de verser le sang ? C'est cette opinion, d'apparence conciliante, qui va triompher au premier Concile d'Arles.

La distinction entre *militare*, qui est permis par quelques-uns, et *bellare*, qui est défendu par tous, est mise en vive lumière par les textes que nous venons de réunir, et éclaire la discussion.

L'opinion opportuniste permet au chrétien de figurer dans l'armée (*militare*), quand il ne peut pas faire autrement, mais elle ne l'autorise pas à combattre (*bellare*).

C'est grâce à cette distinction qu'on s'explique la présence de chrétiens dans les légions.

Par là s'expliquerait qu'un certain nombre de chrétiens, enrôlés de force, traversèrent sous les armes même la grande persécution et furent licenciés en partie après les édits de tolérance.

Cette distinction capitale entre les services de paix et de guerre domine toute la question.

Tertullien considère ce compromis comme une lâcheté de la part des chrétiens, et l'empire devait la considérer comme illusoire, car c'est surtout pour la guerre qu'il avait besoin de soldats.

Cette concession diminua le nombre des supplices au moment des enrôlements forcés, mais elle n'empêchait pas les actes de rébellion sous les armes, qui durent paraître beaucoup plus criminels en temps de guerre que le refus de servir en temps de paix.

La doctrine de l'Eglise sous sa forme intransigeante devait se traduire par une propagande antimilitariste. Un soldat

Digitized by Google

converti devait quitter l'armée. C'était donc un acte méritoire aux yeux de plusieurs chrétiens de détourner les soldats de leur service. Dans la *Relation de Marcel,* on trouve ce passage : « Or, par la prédication de Paul, plusieurs, abandonnant la milice, s'attachèrent au Seigneur, de sorte qu'ils vinrent à lui de la chambre du roi ; et étant chrétiens, ils ne voulurent retourner ni à la milice, ni au palais. » Cet apocryphe remonte peut-être au IIe siècle et donne en tout cas une idée des tendances du christianisme primitif et des conséquences qu'on attribuait à une prédication chrétienne particulièrement efficace.

Si Lactance maintient cette doctrine, après l'édit de tolérance, c'est qu'elle représente la vraie tradition de l'Eglise.

Depuis l'empire, le service militaire cessa, en fait, d'être obligatoire. Le recrutement se faisait comme dans l'ancien régime ; on enrôlait des étrangers, et à l'intérieur on engageait des volontaires. Mais comme la population libre ne donnait pas assez de soldats, on prit bientôt l'habitude de recruter des esclaves. On obligeait les propriétaires fonciers à livrer des esclaves ou à en vendre un certain nombre au fisc. L'Etat les affranchissait et les libérait de toute obligation envers leurs anciens maîtres pour en faire des soldats. Il est vraisemblable que la plupart des chrétiens libres refusaient avec horreur de s'enrôler, et que les propriétaires chrétiens employaient tous les moyens possibles pour soustraire leurs esclaves chrétiens au service militaire.

Si l'impression que laisse Tertullien de l'extension du christianisme est vraie, on peut admettre que depuis le commencement du IIIe siècle la moitié de la population de l'empire ne fournissait que peu de combattants aux armées.

Tertullien affirme, en effet, vers 217 (*Epître à Scapula,* II), que la moitié de l'empire était chrétienne :

« *Tanta hominum multitudo pars pœne major civitatis cujusque.* »

L'opinion que Tertullien donne dans ce passage s'accorde complètement avec les indications de l'*Apologie* (ch. Ier et

Digitized by Google

surtout ch. XXXI). « Si nous nous séparions tout à coup de vous, vous seriez effrayés de votre solitude... du silence du monde frappé d'immobilité et comme mort... il vous resterait plus d'ennemis que de citoyens. »

Dans son esprit, Carthage est déjà une ville toute chrétienne, et quand il voit Scapula se préparer à sévir et qu'il s'écrie (ch. V) : « *Quid ipsa Carthago passura est decimanda a te... ?* », c'est aux chrétiens qu'il pense. Carthage est chrétienne ; décimer Carthage, c'est décimer les chrétiens. (1)

La population chrétienne est si nombreuse qu'il paraît impossible à l'écrivain que Scapula et ses agents ne commettent des crimes domestiques :

« Quelles seront les souffrances de cette Carthage que tu

(1) Pour Renan (*Marc-Aurèle*, p. 451), *décimer Carthage* montre que dans la pensée de Tertullien les chrétiens ne formaient que le dixième de la population. Il raisonne comme si le proconsul allait tout tuer, hommes, femmes et enfants chrétiens, et supprimer ainsi le dixième de la population. Est-ce vraisemblable ?

Ce chiffre est d'abord en contradiction complète avec le passage de l'épître que nous venons de citer. Ensuite, Tertullien ne peut imaginer que Scapula va supprimer la totalité de la population chrétienne. Il sait que les persécutions avaient pour but de faire des exemples plutôt que des massacres, qui auraient ruiné toute une région. Il sait qu'on choisissait en général ceux qui, aux yeux du pouvoir, paraissaient les plus coupables ; que parmi les chrétiens poursuivis, un très grand nombre, surtout les pères de famille qui avaient commis la faute d'entrer dans les liens du siècle, abjureraient ou signeraient des billets, que d'autres fuiraient ou se dissimuleraient. Ce sont donc les chrétiens qui, dans la pensée de Tertullien, seront décimés.

Carthago decimanda ne peut faire entendre que les chrétiens ne forment que le dixième de la population. Décimer a ici le sens d'une peine collective analogue à celle qu'on appliquait quelquefois à un groupe de soldats coupables. Mais il ne faut pas tirer un chiffre exact du mot décimer, qui signifie ici : mettre à mort un grand nombre de personnes, comme dans l'usage moderne, où on emploie le mot sans penser au chiffre dix.

Tertullien vient de nous dire deux fois que les chrétiens formaient la majorité dans l'empire ; il pense naturellement et surtout à Carthage. Pour lui donc Carthage est une ville chrétienne et, comme nous le disions, décimer Carthage, dans sa pensée, veut dire conduire au supplice un grand nombre de chrétiens. D'ailleurs, la fin du chapitre que nous avons transcrite montre que le peuple chrétien de Carthage était extrêmement nombreux, puisqu'un soldat païen risquait de frapper un frère ou un ami.

Digitized by Google

veux décimer, quand tes soldats eux-mêmes ne trouveront sous le tranchant de leur glaive que des amis ou des parents ; quand ils trouveront des chevaliers et des dames romaines nobles comme toi, et peut-être tes plus proches parents et tes amis les plus intimes ? Abstiens-toi donc pour toi-même, si ce n'est pour nous. »

N'est-ce pas dire que Carthage est chrétienne ?

Il y avait probablement beaucoup moins de chrétiens en Gaule et dans l'Occident qu'en Afrique et en Orient ; l'opinion de Tertullien peut être exagérée, mais celle qu'il exprime avec insistance, c'est que les chrétiens atteignent la majorité dans l'empire.

C'est précisément l'accroissement prodigieux de la cité chrétienne qui va provoquer l'assaut des grandes persécutions et en briser l'élan.

Quelle que fût d'ailleurs, au moment où Tertullien écrivait, la proportion exacte des chrétiens dans l'empire, le magistrat impérial épris des grandes traditions romaines d'ordre et de discipline, plein d'un respect religieux pour l'aigle impériale, dut avoir un sursaut d'indignation en lisant le passage du *De idolatria*, où Tertullien condamne le service militaire. Il dut y trouver une invitation formelle à une grande partie de la population de refuser des recrues aux armées et, par conséquent, la menace la plus grave pour l'avenir de son pays.

La situation d'une société qui bénéficiait de la paix civile et de la sécurité des frontières grâce à la force publique, et qui, en même temps, refusait absolument de participer à cet effort aurait dû paraître absurde à ceux des chrétiens qui reculaient la date de la consommation des choses. Quand l'Etat eut succombé, que son autorité tutélaire n'offrit plus de protection à personne, les évêques furent bien obligés, dans l'anarchie générale, de s'entourer d'hommes d'armes pour défendre leurs biens et leur vie.

On pouvait s'appuyer des textes de l'Ancien Testament, quand même ils contredisaient la vraie doctrine de la nou-

Digitized by Google

velle alliance ; et Tertullien lui-même le fait pressentir, tout en combattant l'application de l'ancienne loi à la société chrétienne. Néanmoins, nous n'avons pas trouvé dans les textes l'expression d'une opinion qui paraît maintenant si naturelle. Ce qui résulte des citations que nous venons de mettre sous les yeux du lecteur, c'est que l'extrême limite des concessions de l'Église pendant les premiers siècles fut d'autoriser le chrétien enrôlé de force dans la milice à faire son service sans s'exposer à verser le sang.

On est donc conduit à admettre que la présence de chrétiens dans les armées à partir du IIe siècle n'est pas résultée d'enrôlements volontaires, mais qu'elle est la conséquence des persécutions elles-mêmes. Il est probable que le recrutement forcé de chrétiens célibataires valides fut une des formes les plus communes de la lutte contre le christianisme. Quand l'empereur chrétien Valens, irrité, enrôla de force les moines de Nitrie, ne confirmait-il pas une tradition des empereurs païens ? (1)

Enrôler de force les suspects était un procédé habituel. Josèphe (*Antiq.* XVIII, 5) raconte que Tibère fit incorporer de force dans l'armée quatre mille Juifs qui furent envoyés

(1) Jérôme, an 377, cité par Duchesne (*Hist. anc. de l'Eglise*, II, p. 52).

Dans l'ouvrage de Mgr. L. Duchesne, on ne trouve aucune réponse aux questions que nous posons, aucune des distinctions que nous avons présentées, aucun exposé de l'opinion de l'Eglise. Sur l'attitude des chrétiens vis-à-vis du service militaire, il y a une seule ligne (tome II, p. 10) : « Il ne manquait pas de fidèles qui désapprouvaient le service militaire. » Suit une note mentionnant l'exécution de Maximilien et de Marcellus.

N'avons-nous pas suffisamment d'indices et de textes pour être sûrs que l'opinion des chrétiens sur le service militaire fut un grief capital de l'empire contre la religion nouvelle ? Le pacifisme de l'Eglise des trois premiers siècles paraît avoir été absolu, et ce n'est pas un de ses moindres mérites, à nos yeux. Renan (*Marc-Aurèle*, p. 595) le reconnaît : « L'antipathie des deux professions était absolue ; en se faisant chrétien on quittait l'armée. On ne sert pas deux maîtres était le principe sans cesse répété. »

Il n'accorde que quelques lignes à cette question. Nous nous sommes demandé, de notre côté, pourquoi néanmoins il y eut des chrétiens dans les armées.

Digitized by Google

en Sardaigne, et châtia sévèrement ceux qui, sous prétexte du sabbat, refusèrent de porter les armes. Il prit cette mesure à la suite de la conversion au judaïsme d'une femme mariée, suivie d'appropriation frauduleuse d'une partie de ses économies. Le mari avait porté plainte à Tibère.

Nous savons que la persécution fit des apostats malgré la foi vive qui animait la société chrétienne ; il est donc naturel de penser que beaucoup de jeunes chrétiens acceptèrent le service militaire pour éviter le supplice. L'Eglise finit par les y autoriser pour prévenir la persécution. Les chrétiens considérèrent cette faute comme moins grave que l'apostasie proprement dite, qui consistait à commettre un acte public d'idôlatrie, et ne créèrent pas trop d'obstacles pour les admettre à la communion quand ils avaient achevé leur service. Mais il était entendu, et nous avons insisté sur ce point, que le soldat chrétien qui figurait dans les armées ne devait pas se servir de ses armes pour verser le sang. Souvent les chrétiens qui servaient contre leur conscience éprouvaient d'amers regrets. Ceux dont la foi n'avait pas chancelé dans la vie des camps, cherchaient à libérer leur conscience ; les uns, les pusillanimes, désertaient ; ceux, au contraire, dont les remords confirmaient et exaltaient la foi, choisissaient une occasion solennelle pour affirmer publiquement leurs croyances et faire de leur martyre un enseignement salutaire. Ce fut le cas du soldat dont parle Tertullien dans le traité de la Couronne. Quand l'empereur faisait une gratification aux troupes, les soldats devaient se présenter ceints d'une couronne de lauriers, symbole de l'honneur militaire, et s'inscrire tour à tour sur un registre. Le soldat chrétien s'y refuse et tient sa couronne à la main. On l'entoure, on le défère à son chef, qui lui demande l'explication de cet acte d'indiscipline et de mépris. Il ne répond qu'un seul mot, qui veut tout dire : « *Christianus sum* ». Je suis chrétien, donc je ne puis rester sous les armes. On le frappe, et, couvert de sang, il est entraîné dans la prison pour y attendre son jugement.

Digitized by Google

Tertullien glorifie cet acte et le donne en exemple aux autres chrétiens des armées (*De corona*, I).

« Oh ! le brave soldat qui ne se glorifie qu'en Dieu... Sur-le-champ il commence à se dépouiller, laisse son pesant manteau, quitte sa chaussure gênante, rend son épée non nécessaire à la défense du Seigneur, ayant sa couronne dans la main, à la vue de tous. Maintenant tout rouge d'un sang plein d'espérance, ceint de la parure de l'Evangile et de la tranchante parole du Seigneur, tout armé, de pied en cap, des armes de l'apôtre et étant couronné de la couronne blanche du martyre, mieux, certes, que s'il l'eût été de la couronne de lauriers, il attend dans la prison la largesse de Jésus-Christ. » Ce que Tertullien trouve abominable, c'est l'usage païen de porter des couronnes de fleurs ou de lauriers. Il fait aux chrétiens un devoir de préférer le supplice à ce rite condamnable.

Il semble que ces faits d'indiscipline aient été le prétexte de persécutions contre la communauté à laquelle appartenait le soldat réfractaire et contre ses directeurs religieux. Car Tertullien prévoit qu'un groupe de chrétiens alarmés par cet excès de zèle vont faire leurs paquets pour fuir de ville en ville, comme quelques textes de l'Evangile paraissent le permettre, au lieu d'affronter le martyre. « Car je connais leurs pasteurs, ajoute-t-il, lions en paix et cerfs à la guerre. Ils murmurent entre les dents qu'ils courent grand risque de perdre cette bonne paix dans laquelle ils ont vécu si longtemps. » Je souligne cette phrase qui montre, comme beaucoup d'autres textes, que l'Eglise jouissait de longues périodes de sécurité complète. La persécution s'armait donc d'une infraction flagrante aux lois de l'Etat. L'édit de tolérance de Galère en 311 rappelle que les persécutions avaient été justifiées par la campagne que les chrétiens menaient contre les lois de l'empire, en se faisant des lois à eux-mêmes, c'est-à-dire en constituant un état contre l'Etat.

Le commentaire de Tertullien prouve que des persécutions ont eu pour cause unique la rébellion sous les armes, la question militaire.

Digitized by Google

On trouve dans les *Actes des martyrs* des faits semblables (Ruinart, *Acta martyrum sincera,* an 295 et 298, p. 301 à 314). Maximilien, jeune recrue de Tebessa en Afrique, se présente devant le proconsul Dion avec son père pour être incorporé dans l'armée ; mais il se refuse à tous les actes purement civils qui accompagnent l'enrôlement d'un conscrit, parce qu'il est chrétien ; soldat du Christ, il ne peut servir dans le siècle.

— Qu'on lui impose les signes du soldat. (1)

— *Non facio,* répond-il, *non possum... militare... Caput mihi praecide, non milito sæculo; sed milito Deo meo.*

Devant cette obstination d'un tout jeune homme, le proconsul cherche les vraies responsabilités :

— Qui t'a suggéré cette idée?

— Ma conscience et celui qui m'a attiré à lui. Le proconsul s'adresse alors au père : C'est à toi de lui dicter son devoir. — C'est affaire à lui, répond le père; il sait ce qui lui convient. Dion insiste en vain auprès du jeune homme; il le menace de mort, en lui demandant d'avoir pitié de sa jeunesse. « *Non pereo,* proclame le martyr; *nomen meum jam ad Dominum meum est.* » Dion cherche un argument efficace. — Mais, dit-il, dans les troupes de Dioclétien, de Maximien, de Constance et de Maxime (2) il y a des soldats chrétiens, *milites christiani sunt et militant.*

— Peu m'importe; moi je suis chrétien et je ne saurais faire le mal. — L'interrogatoire est fini. — Qu'on raye son nom du registre. Et puisque, animé d'un esprit de révolte,

(1) *Signaculum.* On imprimait à la nouvelle recrue, au moment de son incorporation, des stigmates à la main à l'aide, je pense, d'un fer rouge, puis le nom de l'empereur. On lui mettait au cou un collier de plomb, et il recevait pour compléter son signalement une tessère ou plaquette sur laquelle étaient inscrits probablement l'âge du conscrit et la date de son entrée au service.

(2) On trouve dans un autre manuscrit : *constantes et maximi milites sunt christiani.* D'après ce texte, les chrétiens auraient été les soldats les plus fidèles et les plus vaillants.

Est-il besoin de montrer combien cette modification jure avec le contexte et avec ce que Dion vient de dire? Maximilien refuse le *signaculum* en disant : « *Jam habeo signum Christi* » et Dion répond : « *Statim te ad*

Digitized by Google

tu refuses d'entrer dans la milice, accepte la sanction qui convient et qui servira d'exemple aux autres. — Maximilien est condamné à la décapitation, selon son désir. Il triomphe, sourit à son père glorieux de la foi de son fils, et subit aussitôt la mort. Le père retourne dans sa maison en rendant grâces à Dieu. Une dame chrétienne obtient du juge le corps du martyr et lui élève un monument à Carthage auprès des restes de saint Cyprien.

Ce touchant récit montre qu'en soi l'aveu de christianisme n'était pas un délit. Le père, malgré son attitude approbative n'a pas été inquiété, non plus que la pieuse Pompéia. Comme nous l'avons déjà remarqué, rien ne prouve que les chrétiens militants que Dion propose en exemple au jeune conscrit fussent des combattants. (1)

Marcellus, centurion de la légion Trajane, commet un acte analogue à celui que Tertullien a rapporté dans le *De*

Christum tuum mitto ». Dion le condamne à mort *ad ceterorum exemplum.* Il n'était donc pas dans un état d'esprit qui lui permît de faire un éloge spécial des soldats chrétiens. D'ailleurs il s'est borné à constater qu'il y a des chrétiens qui se laissent incorporer comme soldats (*militant*).

On voit que l'Eglise, devenue militariste avec le temps, tenait à faire oublier, par des altérations de textes ou des réticences, son pacifisme absolu des premiers siècles. Nous ferons la même observation après avoir constaté la substitution de *in bello* à *in pace*, texte qui seul offre un sens, dans une des copies du troisième canon du concile d'Arles.

Pourquoi l'Eglise rougirait-elle d'avoir été pendant les premiers siècles une grande école internationale de fraternité humaine, et par conséquent d'insoumission militaire et de protestation admirable contre le meurtre organisé?

N'est-ce pas le plus grand mérite du christianisme authentique d'avoir proclamé la paix universelle, la suppression des frontières, le mépris des distinctions entre les hommes et les races?

(1) On ne doit pas, en effet, conclure de l'affirmation du proconsul, reproduite par M. Duchesne, qu'il y avait dans l'armée des chrétiens décidés à combattre, malgré leur foi qui le leur défendait. Dion veut entraîner la nouvelle recrue, qu'il enrôlait de force, en lui donnant en exemple d'autres chrétiens qui paraissaient accepter le service militaire. Mais ceux-ci avaient cédé à la menace et subi l'enrôlement en s'engageant vis-à-vis d'eux-mêmes à ne pas se servir de leurs armes pour combattre. Dion avait affaire à un disciple de Tertullien; sa conscience l'obligeait à refuser le port d'armes, même en temps de paix. Les autres chrétiens distinguaient soigneusement

Digitized by Google

corona. Il jette ses armes devant les enseignes de la légion en s'écriant : « *Jesu Christo Regi æterno milito*. Je renonce à suivre vos empereurs et à adorer vos idoles de bois et de pierre qui sont sourdes et muettes. Si la condition des soldats est telle qu'ils sont (maintenant) forcés de sacrifier aux dieux et aux empereurs, voici, je jette les insignes de mon grade et ma ceinture, je répudie les étendards et refuse de servir. » Il fut condamné à la décapitation pour avoir outragé publiquement l'armée et violé ses engagements.

Il est probable que les idées de réaction violente qui déterminèrent la grande persécution commençaient déjà à prévaloir dans les conseils de l'empire. On essaya de resserrer les liens de la discipline militaire, on exigea, des officiers surtout, la participation aux rites païens de l'armée; on renonça à tolérer les attitudes qui pouvaient diviser les esprits et atténuer la cohésion de la troupe. Car Marcellus, qui devait servir depuis longtemps puisqu'il était centurion, paraît se plaindre qu'une discipline nouvelle l'oblige à rompre ses engagements. « *Si talis est conditio militantium, ut Diis et Imperatoribus sacra facere compellantur.., renuntio signis et militare recuso.* »

Il semble qu'un pacte avec les soldats chrétiens ait été rompu. Au moment de les incorporer, on leur disait sans doute qu'ils pouvaient parfaitement rester chrétiens, comme Dion le fait entendre à Maximilien, qu'ils pourraient servir comme non combattants (*militare* à l'exclusion de *bellare*), et, une fois encadrés, on cherchait à les obliger à toutes les

militare in pace, qui était permis par les uns, de *bellare*, qu'aucun évêque ne pouvait autoriser ouvertement.

Si on ne veut pas faire cette distinction essentielle, les persécutions générales deviennent inintelligibles. S'il y avait eu un grand nombre de chrétiens dans l'armée acceptant dans leur plénitude les devoirs militaires, la persécution eût-elle été encore possible? Et dans ce cas, ne serait-elle pas devenue une guerre civile? Elle aurait surtout perdu une de ses raisons les plus importantes à nos yeux. Dioclétien ne paraît pas avoir été hostile aux chrétiens individuellement, puisqu'il en eut dans son entourage, et qu'en 295, il nomma Lactance professeur à Nicomédie. Il faut donc admettre contre le christianisme une hostilité fondée sur la raison d'Etat.

Digitized by Google

cérémonies, à tous les serments, à tous les actes qu'inspirait la discipline la plus rigoureuse.

Ces faits se passaient à la veille de la grande persécution. Il est difficile de croire que ces actes de rébellion, si conformes à la prédication des évêques et à la doctrine évangélique, aient été de rares exceptions.

Qui d'ailleurs ne les admirerait pas comme l'expression d'une foi absolue à un idéal d'amour et de paix, qui attend encore pour se réaliser le progrès moral et le concours du genre humain?

Les quelques considérations que nous avons présentées montrent le peu de cas qu'il convient de faire de la légende du massacre de la légion thébaine, racontée par Eucher, évêque de Lyon, au ve siècle. Ce massacre aurait eu lieu sous Dioclétien, avant la persécution. Si les chrétiens sous les armes étaient des soldats dont le zèle était douteux à un degré quelconque, les généraux romains se seraient bien gardés d'en constituer une légion compacte, au lieu de les disperser dans les corps de troupes. Il y a eu des chrétiens dans les légions, mais il ne pouvait y avoir de légions chrétiennes. La légion dite thébaine, pas plus que la légion Fulminata ou de Mélitène, au IIe siècle, n'a pu être composée d'une grande proportion de chrétiens.

Ce qui a pu donner lieu à ce récit, c'est qu'il est sans doute arrivé parfois que quelques chrétiens se soient concertés pour déposer les armes pendant une marche ou une campagne, et aient été massacrés sur l'ordre du général.

Les chrétiens ont appelé *miles Christi* ou *miles Dei*, le martyr, le confesseur, le soldat qui faisait acte de foi en ne combattant pas. Cette expression pouvait difficilement convenir, comme le laisse entendre Renan, au soldat qui se soumettait sans restriction aux devoirs militaires, car il est précisément le contraire de *miles Christi*, puisqu'il suit l'enseigne du diable dans le camp des ténèbres. (1)

(1) Les soldats du Christ sont ceux qui s'écrient : *Christi ego miles sum : pugnare mihi non licet.* Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, 4.

Digitized by Google

Sur ce point Renan (*Marc-Aurèle*, p. 607) peut induire en erreur, d'autant plus qu'il admet qu'il y eut plusieurs chrétiens volontaires dans les armées au deuxième siècle (p. 276 et 594). Nous nous demandons précisément si le fait est possible. Il est singulier que ni Gibbon, ni Renan, ni M. Duchesne dans l'*Histoire ancienne de l'Eglise*, ne fassent aucune allusion à la distinction que nous essayons d'établir à la lumière de quelques textes.

Sans doute, il y eut de nombreux chrétiens forcés de servir par les persécutions partielles ou générales, qui faisaient les travaux de la paix (*militare in pace*), mais que des scrupules de conscience obligeaient quelquefois à poser les armes, même pendant la paix, et qui ne pouvaient en aucun cas combattre (*proeliari, bellare*) sans cesser d'être chrétiens. Rien n'empêche d'ailleurs qu'on n'ait utilisé les chrétiens en temps de guerre dans le génie, les services de ravitaillement et de secours aux blessés, quand on disposait de troupes de combat suffisantes. Ils pouvaient, en même temps, invoquer le secours de la divinité pour l'empereur comme les soldats chrétiens de Marc-Aurèle, et former ainsi ce camp de la piété dont Origène parle peut-être en souvenir du célèbre miracle chrétien. (1)

Aussi ce qui parut dangereux, c'est moins la présence de non-combattants qu'on pouvait utiliser dans l'armée, que la doctrine même, qui pouvait en multiplier indéfiniment le nombre, et ceux qui en étaient les auteurs responsables. Saint Cyprien a été décapité par la même raison d'Etat, très mal inspirée d'ailleurs, qui a dicté le supplice de Ferrer. Ils ont été condamnés tous deux parce que leur propagande tendait au renversement de l'ordre établi.

On admet que, d'une manière générale, la population moyenne de l'empire n'avait pas les vertus guerrières du

(1) On sait que pendant la campagne de Marc Aurèle contre les Quades en 174, une grande sécheresse fit beaucoup souffrir les troupes; l'Eglise attribua aux prières des soldats chrétiens de la légion Fulminante la formation soudaine d'un orage violent qui donna de l'eau à l'armée et jeta la confusion dans les rangs de l'ennemi.

Digitized by Google

temps de la république. Les enrôlements volontaires se faisaient rares parmi les païens libres, mais l'Etat avait la ressource, comme nous l'avons déjà vu, de puiser sans difficulté de bons soldats dans les grands domaines païens, en achetant des esclaves. L'armée d'ailleurs offrait toujours un asile à beaucoup de misérables, et elle ouvrait aux ambitieux la plus vaste carrière. Au contraire le christianisme ne fournissait à l'armée ni officiers ni combattants. Il donnait ainsi au nationalisme romain un grief terrible. Proclamer, comme Tertullien, au moment où la société chrétienne prenait dans l'empire une extension immense, que le service militaire était incompatible avec la nouvelle doctrine, c'était proclamer l'incompatibilité du christianisme avec l'empire.

Il est certain que la question du service militaire donna lieu à des débats entre les docteurs ; que le service militaire, même en temps de paix, fut souvent considéré comme une faute grave, et que l'attitude de certains chrétiens provoque des conflits avec les autorités civiles.

Le troisième canon du Concile d'Arles jette une vive lumière sur cette question et va nous permettre de la résumer en termes précis.

Il y eut, comme nous l'avons dit, un parti chrétien qui autorisait le service militaire, en temps de paix, aux simples soldats, parce qu'ils n'étaient pas appelés à se servir de leurs armes pour donner la mort ou verser le sang. Cette interdiction de verser le sang est un principe sur lequel le christianisme des quatre premiers siècles n'a pas transigé. C'est pourquoi, nous le rappelons, la concession ne s'appliquait pas aux officiers qui, même en temps de paix, pouvaient être obligés de prononcer au tribunal une peine capitale. Comme la rébellion sous les armes allumait la persécution contre les parents et la communauté à laquelle appartenait le soldat, l'Eglise voulut que cette concession ne fût pas dénuée d'effet, et elle condamna formellement l'insoumission en temps de paix, tandis qu'il était impossible de blâmer le soldat qui, en campagne, ne voulait pas se

Digitized by Google

servir de ses armes. L'opinion des opportunistes prévalut vers 314 et s'exprime ainsi dans le troisième canon du Concile d'Arles :

« *De his qui arma projiciunt in pace placuit abstinere eos a communione.* » (1)

Les chrétiens qui jettent leurs armes en temps de paix seront exclus de la communion.

Ce canon semble montrer clairement :

1° Que les chrétiens répugnaient au service militaire, même en temps de paix ;

2° Que l'insoumission n'était pas un fait exceptionnel, qu'il n'y a donc pas besoin de récits particuliers pour établir qu'il y eut beaucoup de Maximiliens et de Marcellus ;

(1) Il s'agit du concile désigné sous le nom de « premier concile d'Arles », sous l'empereur Constantin et le pape Sylvestre Ier.

Plus tard, quand la guerre devint pour les chrétiens une nécessité de tous les jours, et une passion, on ne comprit plus le sens de cette interdiction. Aussi un manuscrit porte-t-il *in bello* au lieu de *in pace*, et l'éditeur du XVIe siècle ajoute après avoir indiqué cette variante : *Videturque magis consentaneum tales punire tanquam desertores*, comme si elle donnait un meilleur sens.

Les soldats qui jetaient leurs armes pendant la bataille paraissaient beaucoup plus coupables au moyen âge que les autres, qui sont considérés comme de simples déserteurs. Le copiste qui écrit *in bello* pensait que ceux surtout qui commettaient un acte de trahison odieuse en jetant leurs armes pendant le combat avaient dû être excommuniés par l'Eglise. Il ne savait plus que l'Eglise primitive avait condamné l'usage des armes pour combattre, et que le canon ne faisait que confirmer l'autorisation pour les chrétiens de servir en temps de paix, *militare in pace*, et blâmait en même temps ceux qui rompaient leur engagement en temps de paix exclusivement. Car il était, par contre, impossible à l'Eglise de ce temps de refuser la communion au chrétien qui jetait ses armes en temps de guerre.

On ne comprenait pas non plus au moyen âge que l'acte du soldat chrétien qui refusait de combattre était plus courageux que celui de faire front à l'ennemi, puisque les chrétiens, déjà suspects et surveillés de près, étaient massacrés infailliblement s'ils obéissaient à leur conscience. En principe, le chrétien combattant était un apostat; c'est pourquoi le Concile d'Arles ne pouvait excommunier les *milites Christi*, ceux qui faisant un acte de foi et s'exposaient au martyre en refusant de verser le sang.

(*Conciliorum omnium columina* V, Venise 1585, apud Dominicum Nicolinum. T. I., p. 606.)

Digitized by Google

3° Que les soldats qui refusaient de se battre en temps de guerre ne pouvaient être blâmés, puisqu'ils refusaient de tuer.

La tolérance du service *in pace* évitait le martyre au chrétien qui, en se laissant enrôler, avait cédé à la force sans renier sa foi.

Le chrétien qui jette bas les armes, en temps de paix, commet un acte inutile qui compromet sa communauté. Mais celui qui refuse de les porter à la guerre fait un acte de foi qu'il eût été sacrilège de blâmer.

On peut considérer ce canon comme une concession solennelle de l'Eglise à Constantin après sa paix avec le christianisme.

Cette opinion se faisait jour déjà au IIe siècle, et Tertullien la combattait avec énergie. Le passage capital qui se trouve au chapitre XIX du *De idolatria,* et que nous avons reproduit, n'offre aucune équivoque.

Tertullien y condamne le service militaire absolument et sans restriction ; il repousse précisément l'opportunisme de quelques chrétiens qui croyaient pouvoir permettre le service en temps de paix aux simples soldats, tout en le défendant aux officiers. Il n'est pas inutile d'insister sur ce point.

Pour Tertullien, et pour beaucoup de ses contemporains, ni les soldats ni les officiers ne peuvent obéir à César, servir sous l'étendard du diable, pas plus en temps de paix qu'en temps de guerre.

Tertullien confirme notre interprétation des causes qui firent prévaloir la concession, illusoire d'ailleurs pour l'empire, du service en temps de paix, quand il prévoit l'irritation que va produire sur les lâches opportunistes le martyre en pleine paix du soldat héroïque qu'il donne en exemple aux soldats du Christ *(De corona).*

Ajoutons qu'en principe les militaires qui se convertissaient pouvaient rester sous les armes pendant la paix. Mais en général ils les déposaient et, comme tout le démontre, les fidèles étrangers à l'armée ne s'enrôlaient pas volontairement.

Digitized by Google

L'opinion que Tertullien nous donne dans l'*Apologie* va nous montrer le peu de cas qu'il convient de faire des écrits apologétiques pour comprendre les vrais griefs de l'empire contre la nouvelle religion.

Dans l'*Apologie,* le docteur de l'Eglise prononce un véritable plaidoyer et se sert d'un argument spécieux qu'il sait absolument indéfendable, puisque, dans sa prédication, il condamne tout service militaire. Il dissimule franchement sa pensée, profite de la présence forcée de chrétiens dans les armées pour dire : « *Et vobiscum militamus* » (1), alors que sa conscience l'oblige à considérer le port des armes, même en temps de paix, comme un sacrilège et les soldats chrétiens comme des apostats. Il faut remarquer qu'il distingue *militare* de *bellare* dans le *De idolatria,* et qu'il semble, ici, jouer sur ce mot équivoque.

Comme nous l'avons fait remarquer, les apologistes esquivent avec soin les arguments décisifs de la société civile contre le christianisme. Il n'y a que Minucius Félix, et Justin, qui fassent allusion aux prédictions catastrophiques qui se multipliaient dans les apocalypses chrétiennes du IIe siècle, et qui tombaient sous le coup de la loi.

Les apologistes ne furent pas écoutés, parce qu'il leur était impossible de dire qu'ils enseignaient le courage militaire, qu'ils condamnaient le célibat, qu'ils conseillaient aux chrétiens d'entrer dans les carrières civiles, et que la sanction de leur doctrine n'impliquait pas la destruction de l'empire romain dans un grand cataclysme dont l'échéance était plus ou moins imminente.

L'apologie de Justin ne pouvait libérer la conscience d'un empereur, d'un Romain, d'un Antonin, ou d'un Marc-Aurèle, auxquels la Providence avait confié les destins de l'empire.

Aux intelligences moyennes, le christianisme, au IIIe siècle, ne laissait d'autre alternative que la foi ou la haine.

(1) *Navigamus et nos vobiscum et vobiscum militamus et rusticamur et mercamur. (Apol.* XLII.*)*

Digitized by Google

En comparant la teneur du troisième canon du Concile d'Arles avec les textes de Tertullien, Origène, Lactance, et les canons d'Hippolyte, on arrive aux conclusions suivantes :

L'Eglise, jusqu'à la fin de l'empire en Occident, n'a jamais transigé avec le principe qu'aucun chrétien ne peut tuer ou verser le sang. Tertullien estime que le chrétien doit subir le martyre plutôt que de subir l'enrôlement et de porter les armes sous aucun prétexte.

Sous l'influence des persécutions, pour les rendre moins rigoureuses et continues, un parti opportuniste admit que le chrétien enrôlé de force pouvait rester dans l'armée à titre de soldat pacifique, c'est-à-dire exécuter toutes les manœuvres et les travaux qu'on exigeait d'un non combattant, en temps de paix, à condition de ne pas devenir officier, puisqu'un officier pouvait être appelé à prononcer la peine de mort ou des peines afflictives. Tertullien, nous l'avons vu, proteste avec énergie contre cette doctrine.

La doctrine opportuniste trouve sa consécration dans le troisième canon du Concile d'Arles. Ce canon refuse la communion au chrétien qui jette bas les armes en temps de paix, c'est-à-dire sans avoir un motif de conscience absolument impératif, puisque, en temps de paix, il ne se sert pas de ses armes pour verser le sang.

Les croyants qui figurent dans les armées, jusqu'aux édits de tolérance, étaient donc des enrôlés forcés et les cas de rébellion étaient fréquents et contagieux.

Il semble que, sur ce point comme sur d'autres, la foi des simples fidèles fût plus ardente et plus agressive que celle de leurs directeurs spirituels.

Enfin, n'est-il pas permis de tirer de l'ensemble des faits que nous avons réunis une autre conclusion importante ? Le magistrat romain paraît avoir respecté la liberté de conscience du chrétien qui se conformait aux lois de l'empire en s'enrôlant dans l'armée. S'il avait exigé un acte formel d'infidé-

Digitized by Google

lité, aucun évêque n'aurait osé autoriser le service militaire en temps de paix, déjà à la fin du IIe siècle, et Tertullien aurait mentionné l'apostasie comme une circonstance odieuse ne souffrant pas la discussion, quand il stigmatise les pasteurs qui permettent aux croyants de transiger avec leur conscience en portant les armes. Tant il paraît vrai que ce n'est pas la profession d'une religion que l'empire a poursuivie, mais les infractions à la loi qu'elle commandait. Tout indique que le nom seul de chrétien ne constituait pas un grief pour ceux qui le portaient dans l'armée. Ce n'est pas parce qu'il s'avoue chrétien que le conscrit Maximilien, que l'Eglise a mis au rang des saints, est condamné, c'est parce qu'il ne veut pas servir.

Celui qui est curieux des choses de l'histoire ne porte pas de jugement moral, il se borne à constater des faits. Toutefois, il ne peut s'empêcher d'admirer le respect absolu de la vie humaine qui oblige à recevoir la mort plutôt que de la donner ; ce haut idéal, accepté par tous, ouvrirait une ère de paix universelle. Mais on doit avouer qu'une telle façon de comprendre le métier des armes ne pouvait agréer à l'autorité chargée de défendre l'empire menacé de tous côtés par des ennemis qui, eux, portaient des armes meurtrières.

L'impossibilité de compter sur la coopération des chrétiens enrôlés de force pour la guerre, les actes de rébellion sous les armes furent, nous semble-t-il, une des causes les plus certaines des persécutions contre le christianisme.

HENRI-F. SECRÉTAN.

Digitized by Google

LE MESSIANISME JUIF

Littérature : GFRÖRER, *Das Jahrhundert des Heils*, chap. IX et X. NICOLAS, *Des doctrines religieuses des Juifs* (2e éd.), p. 288-334. COLANI, *Jésus et les croyances messianiques de son temps* (2e éd.), p. 16-68. HAAG, *Théologie biblique*, § 112 et 113. KEIM, *Jesu von Nazara*, I, p. 239-250. KUENEN, *De godsdienst van Israël*, II, p. 324-334, 485-499. VERNES, *Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien*. STAPFER, *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ* (2e éd.), chap. VII et VIII. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* (3e éd.), § 29. WEBER, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie*, § 76-90. REUSS, *Die Geschichte der h. Schriften Alten Testaments*, § 555 et 556. A. RÉVILLE, *Jésus de Nazareth*, I, p. 175-201. RIEHM, *Alttestamentliche Theologie*, § 99-104. BALDENSPERGER, *Das Selbstbewusstsein Jesu* (3e éd.), I. VOLZ, *Die jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (2e éd.), chap. XI-XIV. MARTI, *Geschichte der israelitischen Religion* (5e éd.). § 57, 67-69, 72. STAERK, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, II, p. 84-107. H. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* (2e éd.), I, p. 85-110. LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs*. BERTHOLET, *Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi*, § 11, 12, 21-23, 24 B, 36.

Déjà les anciens prophètes d'Israël se sont beaucoup préoccupés de l'avenir de leur peuple. Leurs espérances messianiques ont été maintenues par les générations postérieures, plus ou moins modifiées, il est vrai, par les besoins particuliers de chacune. Elles se ravivèrent surtout à la suite des persécutions d'Antiochus Epiphane. A côté de la Loi, elles formèrent jusqu'à l'avènement du christianisme, l'un des points cardinaux du judaïsme.

Digitized by Google

Elles ont puissamment contribué à la révolte des Juifs contre les Romains, cette lutte si inégale, qui entraîna la ruine politique des premiers. Elles ont cependant beaucoup varié, non seulement à travers le temps, mais aussi d'un milieu à l'autre. Comme les Juifs ont toujours accordé l'importance majeure à la pratique de la Loi, ils toléraient une assez grande liberté à ce sujet, comme touchant les idées doctrinales en général.

Dans ces espérances, deux courants principaux doivent être distingués : l'un nationaliste et populaire, annonçant l'anéantissement des peuples païens et la restauration d'Israël dans la Palestine, sous le sceptre d'un glorieux descendant de David ; l'autre d'une tendance universaliste, embrassant le monde entier, se livrant à des spéculations cosmologiques, ayant un caractère transcendant prononcé. Le premier de ces courants remonte jusqu'aux anciens prophètes ; l'autre est de date plus récente. Après avoir existé quelque temps côte à côte, ils se sont mêlés de différentes manières. Il y a lieu de considérer d'abord séparément cette double phase de l'eschatologie et du messianisme juifs et ensuite leurs diverses combinaisons.

I. LE RÈGNE DE DIEU TRADITIONNEL

L'ancienne attente d'Israël s'exprime d'abord dans la notion de la *malkout* de Yahvé, qui se rend le mieux par règne de Dieu et non par royaume de Dieu. En parlant de la malkout, les Juifs songeaient avant tout au premier et non au second. En un sens, Dieu règne toujours. Mais ce règne était depuis longtemps éclipsé par la domination étrangère sur Israël, le règne de Yahvé étant, dans l'opinion antique, inséparable du règne et de la domination de son peuple. Par celle-ci il devait donc être pleinement et définitivement établi et manifesté aux yeux du monde entier. La malkout de Dieu désigne principalement ce règne définitif ; elle a, par conséquent, un sens eschatologique prononcé. Ce règne était appelé règne de Dieu, non seulement parce qu'il ferait éclater et triompher la souveraineté absolue de Dieu, mais aussi parce que Dieu lui-même le fonderait par sa grande puissance. Il n'était en effet pas conçu comme un simple développement de l'état actuel des choses, mais, sous

Digitized by Google

beaucoup de rapports, comme une ère toute nouvelle. S'il devait être aussi le règne d'Israël, on n'eut guère l'idée que celui-ci dût y contribuer directement ; on pensait que ce serait l'œuvre de Dieu et non celle des hommes. Le peuple n'avait qu'à être vraiment fidèle pour hâter l'avènement merveilleux du règne de Dieu.

Les Juifs ayant toujours cru que, sous ce régime, ils jouiraient de la domination du monde entier, s'attendaient donc à l'anéantissement des puissances qui détenaient cette domination et entravaient la leur. Voilà pourquoi, aux différentes périodes de leur histoire, ils espéraient aussi toujours la fin prochaine du peuple ou des peuples qui occupaient le premier plan sur la scène du monde et empêchaient Israël d'arriver au rang qui devait lui revenir en sa qualité de peuple élu et privilégié par droit divin. C'était là une partie intégrante des espérances messianiques juives.

Le Messie n'y joue toutefois pas le rôle principal, comme on l'a souvent cru. Dans beaucoup de prophéties eschatologiques, il ne brille que par son absence ou son rôle est bien effacé. Il avait sa place naturelle dans l'ancienne prophétie, annonçant la restauration d'Israël sous le sceptre d'un roi davidique. Mais cette attente s'affaiblit déjà à cause de l'indignité d'un grand nombre de rois de la maison de David. Après l'exil, où cette maison disparut de l'histoire, l'eschatologie juive s'élargit peu à peu jusqu'à embrasser le monde entier. Ces circonstances ne furent pas favorables au messianisme traditionnel. Sous le règne des Asmonéens, issus d'une famille sacerdotale, on eut même l'idée qu'un prince de cette nouvelle dynastie occuperait le trône messianique. La tribu de Lévi tendit alors à éclipser celle de Juda. Mais ces vues nouvelles ne s'enracinèrent pas dans la masse du peuple. L'ancienne attente avait en effet son point d'appui dans l'Ecriture, qu'on lisait publiquement et en particulier. Puis le règne des Asmonéens dura peu et se termina si lamentablement que cette concurrence faite au glorieux règne et à l'illustre maison de David, tant idéalisés, n'était que fort passagère. Nous en trouvons l'une des meilleures preuves dans les Psaumes de Salomon (ch. XVII et XVIII), qui opposent le Messie davidique au règne des Asmonéens.

Ici, nous apprenons en outre assez bien comment on se repré-

Digitized by Google

sentait ce Messie et son règne, dans certains milieux juifs, peu de temps avant l'ère chrétienne. D'après ces psaumes, le Messie doit vaincre les païens et les chasser de la Palestine. Il doit purifier le pays par l'éloignement des impies, régner sur un peuple saint et ne pas y tolérer l'injustice. De sa résidence, fixée à Jérusalem, il dominera tous les peuples. Il recevra leur tribut. Il s'appuiera sur Dieu et non sur de puissantes armées. Il frappera en outre la terre par la parole de sa bouche. Il sera rempli de l'Esprit de Dieu et sans péché. Il sera fort dans la crainte de Dieu. Il tiendra les peuples païens sous son joug et glorifiera ainsi Dieu, dans le monde entier. Il jugera les tribus d'Israël. Aucun étranger ne devra habiter parmi celles-ci. Dieu lui-même sera au fond leur roi, ainsi que celui du Messie.

Comme les Psaumes de Salomon furent composés par le parti pharisien, dont les idées dominaient de plus en plus le peuple juif, nous avons là le portrait du Messie tel qu'il fut conçu par la plupart des Juifs palestiniens, vers le commencement de l'ère chrétienne. Ces traits reviennent du reste le plus souvent dans d'autres écrits juifs. On y conçoit généralement le Messie comme un roi qui règne en Palestine. Sa domination sur les autres peuples aura simplement pour but de procurer la sécurité et la gloire au peuple élu. Il sera uniquement le roi de son peuple. Dans quelques rares écrits hellénistes seulement, on fait du Messie le Prince de la paix pour toute la terre. Quelquefois aussi Dieu est censé vaincre les ennemis, en sorte que le Messie n'a qu'à régner. En somme, l'image populaire du Messie conserve l'ancien caractère national et politique. On attribue au Messie le talent de régner, la gloire militaire et le pouvoir royal, ainsi que toutes les vertus morales. Il sera juste, puissant et revêtu de l'Esprit de Dieu. Mais on ne voit guère en lui un être transcendant, ni un nouveau révélateur ou un rédempteur. A côté de son titre de Messie ou d'Oint, il porte celui de Fils de David, rarement celui de Fils de Dieu ; et ce dernier titre est simplement synonyme de Messie ou de Christ, il n'élève point le Messie au-dessus de l'espèce humaine.

Il ressort de ce qui précède qu'à ce point de vue le règne de Dieu et le royaume messianique avaient un caractère national et particulariste évident. Rarement l'horizon s'étend au-delà de ces limites étroites. Dans les milieux populaires de la Pales-

Digitized by Google

tine, d'où Jésus et les premiers chrétiens ou judéo-chrétiens sont sortis, on se contentait généralement de la perspective d'un état de justice et de prospérité dans ce pays. On ne s'occupait guère des autres peuples que pour faire ressortir leur impuissance à compromettre davantage le bonheur du peuple élu. On parle fort peu de la conversion finale des peuples païens. Le plus souvent on les considère comme de simples vassaux, tributaires du peuple juif, obligés d'apporter leurs offrandes à Jérusalem et de rendre ainsi hommage au Dieu d'Israël. D'un autre côté, on accorde une grande importance à la pureté du pays, débarrassé de tout élément souillé, païen, étranger. Les païens pourront bien venir à Jérusalem y porter leurs dons et y offrir leurs hommages, mais ils n'auront pas le droit de s'établir dans le pays. Par contre, les Israélites disséminés dans le vaste monde devront revenir en Palestine. C'était là un trait essentiel des espérances juives. Le relèvement splendide de Jérusalem et du temple figurait aussi dans ce tableau.

Le règne messianique devra en général inaugurer, sous tous les rapports, un état de choses merveilleux et idéal : la terre sera d'une fertilité extraordinaire ; toute maladie disparaîtra ; il n'y aura plus de souffrance ; la joie règnera partout ; on vivra un millier d'années et engendrera de nombreux enfants ; les femmes n'auront plus aucune douleur d'enfantement ; les richesses seront abondantes ; les animaux sauvages seront apprivoisés ; la manne tombera de nouveau du ciel, comme au désert. On voit combien toutes ces espérances étaient purement terrestres.

La note religieuse et morale n'en était pas absente, mais assez rare. On dit que Dieu habitera parmi son peuple, comme un père parmi ses enfants. Mais plus souvent on parle de la venue de Dieu pour exercer le jugement. On supposait d'habitude que le nouvel Israël serait saint et juste ; il est cependant caractéristique qu'on le dise relativement peu et qu'on accentue beaucoup plus la gloire, la prospérité et le bonheur extérieurs du nouveau peuple de Dieu. Au reste, la sainteté de celui-ci devait être principalement atteinte, non par la régénération morale, mais par la destruction des méchants. On ne ressentait pas la moindre compassion pour ces derniers, mais plutôt de la joie de voir que la vengeance divine pourra enfin s'exercer et obte-

Digitized by Google

nir satisfaction. La gloire de Dieu dominait tellement les esprits que les faibles mortels ne comptaient guère devant lui et pouvaient lui être sacrifiés sans pitié ni merci.

II. LES ESPÉRANCES APOCALYPTIQUES

Si les espérances dont nous venons de parler répondent le mieux à celles des anciens prophètes et de la masse du peuple juif, les vues apocalyptiques sont un produit plus récent et moins populaire. Ce genre apparaît déjà dans le livre de Joël, dans Esaïe XXIV-XXVII et dans Zacharie XII-XIV; mais il n'atteint son plein épanouissement que dans le livre de Daniel, dans l'Apocalypse de Jean, dans quelques autres parties du Nouveau Testament et dans un certain nombre d'apocalypses non canoniques. Ici figurent de nouvelles conceptions, plus transcendantes, plus universalistes et plus individualistes que celles de l'eschatologie traditionnelle. A l'intérêt national vient se joindre un intérêt cosmique ou mondial. Aux espérances purement terrestres se substituent des espérances célestes. Les aspirations religieuses et morales occupent une place plus large, en même temps qu'elles deviennent plus vives et plus intenses. La grande préoccupation n'est plus seulement l'avenir du peuple d'Israël collectif, mais aussi celui des fidèles individuellement. Les nouvelles idées se mêlent souvent aux anciennes d'une manière confuse et disparate. Les deux courants ont exercé une grande influence sur Jésus et les apôtres, ce qui prouve que chacun avait pénétré dans les masses, bien qu'à des degrés divers.

Tandis que les anciennes espérances nationales trouvent leur centre dans la notion de la malkout ou du règne de Dieu, les prédictions apocalyptiques ont pour pivot la notion du « monde à venir », opposé au monde présent, la distinction entre deux éons tout différents. L'ancienne prophétie opposait sans doute aussi l'état actuel des choses à celui qui devait venir. Mais il n'y avait pas entre les deux une véritable solution de continuité; il y avait une simple évolution, une transformation de ce monde imparfait en un monde parfait. Les apocalypses, au contraire, annoncent que ce monde sera remplacé par un monde tout nouveau. Elles cherchent en outre à expliquer la raison de ce chan-

Digitized by Google

gement, en se livrant à des spéculations à perte de vue sur l'histoire passée et future, sur le cours du monde entier. Elles veulent ainsi concilier toutes les misères existantes avec la foi à la Providence. Ces spéculations donnent donc aux espérances messianiques une plus grande valeur religieuse et les élèvent à un niveau supérieur.

Comment l'ancienne eschatologie, restreinte à Israël et à la Palestine, est-elle devenue l'eschatologie de l'humanité et du monde entier? Plusieurs causes y ont contribué. La notion du monde n'apparaît encore guère dans l'Ancien Testament, dont l'horizon géographique et autre est fort borné. Le particularisme national y domine trop les esprits. Plus tard, au contraire, on eut quelque sens de l'univers et de l'histoire du monde. L'apocalyptique voit dans l'histoire du passé un seul tout, et elle s'intéresse vivement aux phénomènes du ciel et de la terre. Puis la notion juive de Dieu diffère beaucoup de celle de l'ancien Israël, simplement monolâtre et non monothéiste. Autrefois on pensait que Yahvé s'occupait exclusivement de son peuple particulier, les autres peuples n'entrant en ligne de compte que dans l'intérêt de celui-ci, tandis que le judaïsme professait le monothéisme absolu. Comment admettre encore que le seul vrai Dieu, créateur du ciel et de la terre, dominateur du monde entier, restreignît son action à Israël et à la Palestine? Enfin, par la dispersion de beaucoup de Juifs dans tout le monde civilisé et par la mission qu'ils entreprirent, fut ouverte la porte d'enceinte du judaïsme, d'abord entièrement fermée pour l'étranger. Au lieu de rester séparés du reste du monde par une barrière nationale infranchissable, les Juifs finirent par former une Eglise qui admettait dans son sein un grand nombre de prosélytes. Quiconque adhérait à la Loi était le bienvenu, abstraction faite de sa nationalité. La piété devenait très personnelle et n'était plus avant tout une question de race ou un simple héritage des pères. Cet individualisme engendra l'universalisme et fut corroboré par lui. C'était un immense progrès sur l'étroitesse du passé.

Comment en outre le judaïsme est-il arrivé à l'idée de la substitution d'un monde nouveau à l'ancien? Il eut, sous bien des rapports, un idéal plus élevé que l'Israël des temps jadis, en sorte que ce monde lui paraissait d'autant plus imparfait.

Digitized by Google

Puis l'œuvre de la création semblait altérée sous l'influence des démons et de la méchanceté humaine. La terre, en particulier, était souillée par une foule de méfaits; le péché y était comme enraciné; et elle avait été le théâtre de tant de maux. Sa disparition n'était-elle pas indispensable pour assurer vraiment le triomphe de la vertu et le bonheur des justes? Une création nouvelle n'était-elle pas de rigueur dans ces conditions? De plus, la tendance dualiste et le pessimisme avaient pris le dessus parmi les Juifs; et d'autre part, ils n'étaient pas capables de concevoir le royaume de Dieu d'une manière purement spirituelle ou intérieure. Pour toutes ces raisons, ils aspiraient au remplacement de ce monde par un monde nouveau et meilleur. L'homme actuel étant périssable, on trouvait aussi tout naturel qu'il en fut de même de la terre qu'il habite et qui passait pour le centre du monde.

Au livre de Daniel revient le mérite d'avoir ouvert cette nouvelle perspective. La première période du monde y est symbolisée par le règne de plusieurs monstres sortis du fond de la mer, règne qui sera remplacé par celui des saints du Très-Haut venant du ciel. Les deux périodes sont absolument opposées l'une à l'autre; aucun lien n'existe entre elles. La méchanceté va même en augmentant, dans la première, jusqu'à ce qu'elle atteigne son point culminant et aboutisse au jugement, qui y met fin, pour que le nouvel ordre de choses puisse remplacer l'ancien. D'autres apocalypses ajouteront toutes sortes de détails à ce premier jet; mais les grandes lignes de celui-ci seront maintenues dans toutes. On y fixera la période du premier éon à une durée plus ou moins longue. Le second éon est invariablement considéré comme éternel. Tout l'enseignement du Nouveau Testament est dominé par la distinction de ces deux mondes.

Ces vues apocalyptiques, quelque singulières qu'elles paraissent au premier abord, à cause de la forme bizarre qu'elles ont revêtue, n'ont pas été sans exercer, à bien des égards, une heureuse influence sur la piété juive ordinaire, beaucoup trop terre à terre. Elles lui ont donné de l'élan et ont élargi son horizon. Elles ont beaucoup contribué à répandre l'idée d'un monde invisible et éternel, indépendant du temps et des circonstances extérieures. Voilà ce qui a préparé la distinction chrétienne si

Digitized by Google

importante entre le monde présent et le monde à venir, entre cette vie et la vie future. Le grand problème des maux de l'existence humaine, qui a tant préoccupé et tourmenté les penseurs hébreux, à partir de l'exil, fut ainsi résolu par la conviction que ces maux n'existent que dans le premier éon et passagèrement, tandis qu'ils disparaîtront finalement et pour toujours.

III. DÉTAILS APOCALYPTIQUES

L'apocalyptique ne se contenta point de ces traits essentiels de la nouvelle espérance, mais en ajouta d'autres, dont les principaux méritent d'être relevés. Elle se mit à déterminer exactement quand l'ère messianique commencerait et à décrire celle-ci jusque dans les moindres détails, bien que, fréquemment, à mots couverts et dans un langage symbolique ou mystérieux.

Daniel déjà a calculé le moment précis de l'ère nouvelle, en transformant les 70 ans de Jérémie en autant de semaines d'années (ch. IX). D'autres ont fait des calculs différents, aboutissant à 5000, 6000, 7000, 10000 ans pour la durée totale du monde présent. Ces calculs reposent sur l'idée que, dans le plan de Dieu, tout a son temps fixé à l'avance et que ce plan a été révélé à certains hommes privilégiés, Daniel, Moïse, Hénoch et d'autres. Ils doivent donner aux prédictions apocalyptiques une certitude d'autant plus grande.

On divisait aussi tout ce long espace de temps en plusieurs périodes. Chez Daniel déjà, nous en trouvons quatre, marquées par les quatre bêtes connues. D'autres divisions ont été successivement proposées. On a également émis l'idée que Dieu seul connaît la durée du monde actuel ou qu'il peut l'abréger, ou bien qu'elle dépend de la repentance du peuple juif. De tout temps, on pensait que l'ère messianique était plus ou moins rapprochée. Souvent même, on la croyait imminente.

Avant l'arrivée des temps nouveaux, il faut que le passé soit ébranlé jusque dans les fondements. Un éon ne peut pas faire place à un autre sans produire des angoisses mortelles et des douleurs d'enfantement. Immédiatement avant la fin il y aura donc encore une crise formidable, comme il n'y en a jamais

Digitized by Google

eu. Ce sont les douleurs messianiques. Ces douleurs sont tantôt une oppression particulière du peuple juif, tantôt des phénomènes étranges embrassant le monde entier. On s'en occupait d'autant plus que c'étaient en même temps des signes précurseurs de la fin, attendue avec impatience par les fidèles.

Pour le peuple juif, ce temps de détresse consistera principalement dans un dernier assaut de la puissance païenne dirigé contre lui et son Dieu, pour les anéantir si possible. Sous ce rapport, le passage d'Ezéchiel, ch. XXXVIII et XXXIX, a servi de type. Cet assaut se brisera toutefois contre Jérusalem. Les Juifs éprouvaient une grande satisfaction à penser que tous leurs ennemis périraient finalement ainsi. On décrivait cette scène avec une prédilection marquée et sous les couleurs les plus diverses. Outre cela, on parlait de calamités universelles. Tous les habitants de la terre devaient en souffrir. Ce sont la maladie, la misère, la famine, des incendies, un trouble des esprits, une épouvante générale. Les démons exerceront leur pouvoir sans frein, des voix se feront entendre, de fausses prophéties et des songes trompeurs égareront les hommes, il règnera un désordre complet et universel, tous les malheurs imaginables atteindront les habitants de la terre.

Comme les maux, le péché arrivera de même à son comble. L'injustice dépassera toutes les bornes, comme avant le déluge. Tous les vices seront déchaînés à la fois et augmenteront à chaque instant. La vérité et la foi disparaîtront, le mensonge triomphera, la raison et la sagesse se cacheront. Il faut que la mesure du péché soit pleine, et en Israël et dans le monde entier. Parmi les fidèles les apostasies se multiplieront, la Loi sera méconnue, les synagogues se transformeront en maisons publiques, la crainte de Dieu sera méprisée, la sagesse des docteurs ne produira que du dégoût.

Un indice particulier des derniers temps sera aussi une perturbation totale dans le cours des astres, dans la nature en général et dans la vie humaine. La création entière sera ébranlée. Il y aura un nouveau chaos universel. Le soleil, la lune et les autres astres, ainsi que les années et les saisons, suivront un cours irrégulier. De sinistres signes paraîtront au ciel. Celui-ci n'enverra pas de pluie ; la terre restera stérile. Il se produira prodige sur prodige, les frayeurs seront incessantes, il se pas-

Digitized by Google

sera des choses inouïes : du sang suintera des arbres et des rochers, des pierres crieront, il y aura des avortements extraordinaires, des enfants ressembleront à des vieillards. Dans la vie humaine, l'honneur se transformera en honte, la force en faiblesse, la beauté en laideur. Les malfaiteurs domineront, les insensés auront le verbe haut et les sages se tairont, les amis se combattront, les plus proches parents s'entr'égorgeront, tous les habitants de la terre se feront la guerre, toutes les furies seront déchaînées.

Le dualisme perse, qui pénétrait le judaïsme, contribua à ces descriptions fantastiques et pessimistes. Sous cette influence, on était arrivé à la conviction que le monde actuel était mauvais et dominé par des puissances infernales. De là l'idée que la fin du monde était inséparable d'un jugement où Dieu châtierait et anéantirait ces puissances. Ce châtiment est quelquefois présenté comme une victoire que Dieu remporte sur des monstres, à l'instar de ce qu'on voit dans le livre de Daniel. Un dragon redoutable joue surtout un grand rôle dans les apocalypses, comme adversaire de Dieu et de son règne. Quelquefois aussi, il est question d'anges déchus ou d'astres tombés, qu'il s'agit de vaincre ou de châtier, comme une espèce de démons qui exercent leur funeste pouvoir sur la terre. On s'imagine que tous les démons sont soumis à un seul chef, que Dieu devra vaincre à la fin des jours. Il est appelé Satan, Diable, Béliar ou Bélial, et paraît être à la tête d'un vaste empire démoniaque. Tandis que ce dualisme occupe une large place dans le Nouveau Testament, le rabbinisme l'abandonna de nouveau dans la suite. Mais, pendant assez longtemps, Juifs et chrétiens en étaient également dominés et considéraient surtout l'empire romain comme l'œuvre du Diable.

En partant de là, on s'explique sans peine une figure qui n'appartient qu'au judaïsme postérieur et qui a joué un grand rôle dans l'eschatologie chrétienne, celle de l'Antéchrist. Celui-ci n'est autre que le Diable incarné dans un homme qui lui sert d'instrument, pour faire une dernière opposition à Dieu et au Messie, et qui est conçu soit comme un souverain tyrannique, soit comme un faux prophète. Dans le livre de Daniel. Antiochus Epiphane apparaît déjà comme une espèce d'Antéchrist, bien qu'il ne porte pas ce titre. Ce roi persécuteur y est présenté

Digitized by Google

comme un tyran des derniers temps, revêtu de forces surnaturelles et opposé au règne de Dieu. Plus tard, l'empereur Néron fut réellement identifié avec l'Antéchrist. Quand on faisait de celui-ci un prophète, on supposait qu'il établirait sa domination par de faux signes et miracles.

Dans l'ancienne eschatologie, le jugement de Dieu ou le jour de Yahvé était d'abord dirigé contre les ennemis d'Israël ; plus tard, il fut aussi une menace contre les Israélites infidèles. Quand l'apocalyptique eut partagé le cours du monde en deux éons différents, le jugement devait s'exercer contre toutes les puissances terrestres et célestes, opposées à Dieu, y compris Satan et l'Antéchrist. Par suite de ce grand changement eschatologique, le jugement dut aussi prendre un autre caractère. Autrefois, Yahvé, Dieu des armées, regardé comme un vaillant guerrier, était censé frapper ses ennemis et ceux de son peuple par l'épée ou par le feu du ciel. Dans l'apocalyptique, Dieu devient un véritable juge, assis sur un trône, entouré de myriades d'anges, ayant dans sa main une balance, pour juger de la valeur des actions humaines et autres. Et devant lui, il y a des livres ouverts dans lesquels sont inscrites ces actions ou consignés les noms de ceux qui sont destinés soit à la vie soit à la mort. Le point de départ de cette nouvelle conception se trouve aussi déjà dans le livre de Daniel (VIII, 9-12).

Une autre innovation doit encore être mentionnée ici. Dans l'ancien Israël, il n'est jamais question ni de la résurrection des morts ni de l'immortalité de l'âme. On ne croyait pas précisément que tout fût fini avec la mort, mais que les trépassés menaient une vie d'ombre, morne et triste, dans le séjour des morts, où bons et méchants étaient réunis indistinctement. Quant à la rémunération des actions humaines, on était persuadé qu'elle avait lieu sur la terre. Dans le livre de Daniel, l'idée de la résurrection des morts apparaît nettement pour la première fois, dans la littérature juive parvenue jusqu'à nous ; elle est appliquée aux seuls Israëlites, fidèles ou infidèles, et non à tous les hommes (XII, 2 et 3). Elle semble née d'un besoin d'équité à l'égard des justes décédés, surtout des martyrs morts pour leur foi à l'occasion des persécutions d'Antiochus Epiphane. On ne pouvait pas admettre qu'ils fussent exclus du salut messianique, qu'on croyait imminent, ni que les apostats

Digitized by Google

échapperaient au châtiment mérité. Cette nouvelle doctrine se répandit rapidement parmi les Juifs et alla s'élargissant, de sorte que, finalement, on crut à la résurrection de tous les morts et au jugement de tous. La pensée que les justes seuls ressusciteraient conserva pourtant aussi ses partisans. D'autres, comme les sadducéens, continuèrent à rejeter la foi à la résurrection des morts.

Le monde nouveau se présente évidemment sous un jour tout autre, quand il est inauguré par la résurrection des morts, comme le pensaient la plupart des Juifs du temps de Jésus. Il devient vraiment nouveau. Le jugement peut aussi s'appliquer à tous les hommes, les vivants et les morts, être à la fois individuel et universel, au lieu d'avoir un caractère purement national et particulariste, comme autrefois. Enfin c'est l'individu qui est pris en considération et non plus seulement la collectivité, le peuple d'Israël, comme c'était surtout le cas dans les anciens temps. Dès lors le jugement prend un caractère plus éthique et exerce une influence morale d'autant plus efficace.

IV. LE MESSIE APOCALYPTIQUE

Dans les apocalypses, le Messie roi ou Fils de David n'a plus de place. Le jugement, qui y joue un grand rôle, est le plus souvent attribué à Dieu. Aussi la figure du Messie disparaît dans plusieurs d'entre elles, comme elle ne brille d'ailleurs plus que par son absence dans nombre d'anciens oracles. Mais un nouveau personnage messianique apparaît dans celles-là, celui qu'on appelle le Fils de l'homme. Nous rencontrons déjà le nom dans le livre de Daniel, mais sans doute pas encore la chose ; car il semble y désigner symboliquement les saints du Très-Haut, les Juifs, auxquels le royaume messianique est destiné, ou l'ange Michel, patron d'Israël (1). Bientôt cependant ce titre est appliqué au Messie. Celui-ci est aussi appelé le Juste, l'Elu, le Fidèle. Si ces noms sont nouveaux il en est de même du personnage qu'ils désignent et qui n'est plus issu de David. Ce n'est plus même un être terrestre, mais céleste. Il

(1) Chapitre VII, 13 et suiv. Comp. BERTHOLET, *ouv. cité*, p. 221-223.

Digitized by Google

préexiste dès avant la fondation du monde. Cela est naturel, car le point de vue transcendant de l'apocalyptique qui a fait du Messie un être céleste, a transformé pareillement tout ce qui se rapporte au royaume de Dieu et celui-ci lui-même. Tout le monde nouveau y a pris un caractère céleste et préexistant et viendra du ciel, parce que le monde présent, déchu et soumis à la puissance du Diable, doit disparaître.

L'idée de la préexistence du Messie a entraîné celle qu'il peut être caché et inactif, avant d'entreprendre son ministère. On en a conclu que Jésus aussi a d'abord été un Messie caché pendant sa vie terrestre, ou même après cela, auprès de Dieu, pour ne devenir le Messie effectif et manifeste qu'à son retour du ciel. La masse du peuple pensait que le Messie se ferait surtout connaître par des miracles. D'après les apocalypses, il se révélera déjà par sa venue. L'idée la plus répandue était qu'il reviendrait sur les nuées du ciel et d'une manière inattendue. Aussi compare-t-on sa venue à l'apparition d'une étoile ou d'un éclair. On différait d'opinion sur la question de savoir à quel moment du grand drame eschatologique le Messie apparaîtrait sur la scène. Sera-ce pour exercer le jugement et vaincre les ennemis ou après que Dieu aura fait cela ? Sur cette question et d'autres semblables, nous rencontrons des opinions fort différentes. Mais tout le monde est d'accord que le Messie, quelque glorieux qu'il soit, est entièrement subordonné à Dieu.

Ces spéculations messianiques des apocalypses juives sont tout à fait étrangères à l'ancienne pensée israélite et ne peuvent guère s'expliquer que par une influence étrangère. Le titre de Fils de l'homme en lui-même présente déjà une grande difficulté. C'est probablement une traduction trop littérale d'un araméisme qui doit simplement être rendu par « l'homme ». Or, si tels sont le sens et l'origine de ce titre messianique, il est probable qu'il a pour point de départ la notion de l'homme primitif ou du prototype humain, qui joue un grand rôle dans les religions antiques dont les Juifs ont subi l'influence. Une confirmation de cette hypothèse semble être l'idée paulinienne du second Adam, qui est Christ et qui engendre une nouvelle humanité, en opposition au premier Adam. Le titre de Fils de l'homme peut ainsi fort bien être un emprunt perse, comme le Logos, identifié avec le Christ par le quatrième Evangile, est un em-

Digitized by Google

prunt grec. Les deux ont exercé une grande influence sur la christologie. Ces figures transcendantes et surhumaines répondaient en effet bien mieux à la tendance dogmatique de la théologie chrétienne que celle du Fils de David, avec son caractère national et politique. Mais on voit par là que la christologie traditionnelle, au sujet de laquelle on s'est tant divisé dans l'Eglise et qui a toujours été considérée comme base fondamentale de la vraie foi, est loin d'être un pur produit de la révélation divine.

Les Juifs, assez libres au point de vue doctrinal, si nous faisons abstraction du monothéisme, leur dogme essentiel, avaient du reste encore d'autres idées originales relativement au règne messianique. Ils pensaient qu'Elie, sans péché comme le Messie, jouant le rôle d'intercesseur de son peuple auprès de Dieu, reviendrait du ciel à la fin du monde, pour apaiser la colère divine au moment du jugement et remplir d'autres fonctions en vue de la réalisation de l'œuvre du salut. L'histoire biblique représentant Elie enlevé au ciel sans passer par la mort, après avoir fait triompher, avec éclat, le yahvisme sur l'idolâtrie de son temps, suggérait facilement l'idée que ce grand prophète redescendrait du ciel, comme il y était monté, et exercerait une seconde fois son pouvoir extraordinaire pour procurer la victoire à la cause de Dieu.

Se basant sur le Deutéronome (XVIII, 15 et 16), l'école d'Alexandrie faisait jouer à Moïse un rôle messianique. Philon, qui ne parle presque jamais du Messie, abonde surtout dans ce sens. Car au Logos, qui occupe une si large place dans son système philosophique, il n'assigne aucun rôle messianique; et quand il parle du Messie, il le fait dans un sens tout populaire et traditionnel. Les fonctions messianiques de Moïse s'expliquent sans peine. L'histoire sainte lui attribue la délivrance d'Egypte et la promulgation de la Loi. Plus celle-ci gagna en autorité, plus le prestige de Moïse allait grandissant. On finit donc par penser, non seulement qu'un prophète semblable à Moïse viendrait concourir à l'œuvre du salut, comme le passage mentionné du Deutéronome semble le faire entendre, mais qu'il serait lui-même le Sauveur. Les Samaritains nourrissaient aussi cette attente. Moïse ayant sauvé son peuple une première fois, on présuma qu'il pourrait le mieux lui procurer le salut final. On rencontre aussi l'opinion que, dans ce but, Moïse et Elie reviendront en

Digitized by Google

même temps. Quelquefois on leur associe aussi Jérémie, supposé, lui aussi, sans péché. Israël ayant son ange protecteur, Michel, on crut devoir lui faire également une part dans l'œuvre du salut.

Si celle-ci est attribuée à Dieu seul, dans un grand nombre d'écrits juifs, anciens et récents, qui font complètement abstraction du Messie, on voit que d'autres courants existaient à ce propos, que d'autres personnages que le Messie ordinaire passaient pour des sauveurs ou messies. Voilà pourquoi de faux messies pouvaient si facilement s'élever parmi les Juifs. Ces conceptions messianiques différentes montrent que, pour saisir la conscience messianique de Jésus, il ne suffit pas d'établir qu'il a cru être le Messie. Il s'agit encore de savoir quel Messie il a voulu être. Les deux notes extrêmes, dans cette gamme d'opinions, c'est le Messie purement humain, terrestre et national, et le Messie tout céleste et éternel ; mais entre les deux avis radicalement opposés, il y avait beaucoup de conceptions intermédiaires, fort diversement nuancées ou combinées. Outre les différents milieux, les différentes conjonctures politiques ou d'autres circonstances extérieures ont aussi influé sur la notion du Messie et sur d'autres traits eschatologiques. Aussi quand les Juifs étaient opprimés et souffraient d'une grande détresse nationale, comme sous Antiochus Epiphane ou sous les procurateurs romains, leur plus ardent désir était de voir surgir un libérateur politique ou de voir arriver la fin du monde dans un avenir rapproché. Dans des temps calmes, un autre Messie, plutôt législateur ou prophète, pouvait suffire, et l'on s'accommodait sans peine d'une prolongation de la durée du monde.

On s'est demandé souvent si le judaïsme professait la foi à un Messie souffrant, expiant les péchés du monde. A cette question, les uns ont répondu affirmativement et les autres négativement. Une étude approfondie du problème prouve que ces derniers ont raison. Avant l'ère chrétienne, en tout cas, on ne trouve pas chez les Juifs la moindre trace certaine de cette foi. Ils croyaient, au contraire, généralement que le Messie triompherait aisément de ses ennemis et qu'il serait tout aussi heureux que ceux qui participeraient à son règne glorieux. Si le rabbinisme postérieur s'est placé quelquefois à un autre point de vue, l'influence de la doctrine chrétienne n'y aura pas été étrangère.

Digitized by Google

V. LE RÈGNE MILLÉNAIRE

Nous avons distingué l'eschatologie et le messianisme israélites anciens, qui ne furent jamais complètement rejetés au sein du judaïsme, de l'eschatologie et du messianisme apocalyptiques, qui sont de date beaucoup plus récente. Mais cette démarcation n'existe pas dans les écrits juifs eux-mêmes. Les deux courants s'y mêlent au contraire à tel point que des vues contradictoires s'y rencontrent souvent côte à côte. On sait que, dans le Pentateuque et dans d'autres livres de l'Ancien Testament, des récits parallèles, mais puisés à des sources différentes, sont fréquemment juxtaposés, tout en ne s'accordant point. Cette tendance à ne rien laisser perdre de la tradition, se retrouve dans la littérature juive. On y adopte les nouvelles doctrines messianiques ou eschatologiques, sans sacrifier les anciennes, sanctionnées par l'Ecriture. A un moment donné, on se rendit pourtant compte des divergences en question et l'on sentit le besoin d'y mettre un peu d'ordre. Mais en vertu du conservatisme invétéré qui vient d'être signalé, on se garda bien de procéder par élimination. Au lieu de sacrifier les anciens éléments en question aux nouveaux, qui avaient obtenu le dessus dans beaucoup de milieux particulièrement influents, et qui étaient complets par eux-mêmes, on eut recours à l'idée d'un règne limité du Messie, placé entre le monde actuel et le monde futur, afin de faire cadrer, tant bien que mal, la tradition avec les innovations apocalyptiques. On aboutit ainsi au règne millénaire.

N'oublions pas que, d'après l'opinion primitive, le Messie devait être un véritable homme, fils de David, mortel et se trouvant simplement à la tête d'une nouvelle dynastie davidique, plus puissante, plus glorieuse et plus parfaite que l'ancienne. Comment concilier cette conception avec la notion d'un Messie tout céleste, préexistant et éternel? Si l'on ne voulait pas sacrifier l'une à l'autre, il fallait les juxtaposer et recourir pour cela à quelque subterfuge. C'est ainsi que fut imaginée l'idée d'un règne messianique intermédiaire, qui figure plus ou moins nettement dans plusieurs écrits juifs et qui est exposée le plus clairement dans le quatrième livre d'Esdras.

Digitized by Google

L'auteur de cette apocalypse limite le règne du Messie à 400 ans. Déjà une ancienne tradition juive avait fixé la durée du monde à six mille ans : deux mille avant la Loi, deux mille sous la Loi et deux mille sous le Messie. De même, à partir d'un certain moment, on se mit à attribuer au Messie un simple règne préparatoire et intermédiaire, précédant le nouvel éon. C'est précisément ce que fait l'apocalypse d'Esdras. Suivant elle, le Messie, après avoir régné quatre siècles, mourra avec tous les hommes vivants. Ensuite seulement, le monde actuel disparaîtra. Il y aura sept jours de silence complet, comme à l'origine, avant la création. Puis le monde nouveau commencera, tous les hommes ressusciteront et Dieu procèdera au jugement universel (ch. VII, 26 et suiv.). La conséquence en sera qu'il y aura une double résurrection : celle des justes, à l'avènement du Messie, avec lequel ils vivront ou règneront même, dans son royaume; puis la résurrection universelle, après le règne messianique.

Nous sommes donc ici en face de trois périodes du monde, au lieu de deux. Et la grande démarcation se trouve, non entre le monde actuel et le monde messianique, mais entre celui-ci et l'état final ou éternel des choses. Le règne messianique est à la fois réduit à quelques siècles et tout provisoire ; c'est un pur intermède. Il est clair qu'on aurait pu s'en passer et qu'on l'aurait fait, si la tradition ne l'avait pas imposé. Les pouvoirs du Messie sont également bien amoindris, non seulement quant à la durée, mais aussi considérés en eux-mêmes. Le jugement se fait en dehors de lui, puisqu'il se place après le règne messianique ; Dieu seul y procède. Le Messie fait, pour ainsi dire, encore partie du premier éon et n'a aucun rôle à jouer dans le second. Ses fonctions sont bornées à la période nationale. Il ressuscitera évidemment avec les justes et aura part au salut final. Mais il n'aura plus alors à remplir aucune fonction spéciale, parce qu'il n'y aura plus de gouvernement terrestre à exercer ni d'ennemis à combattre, mais rien que des élus bienheureux. Dieu sera alors tout en tous, après que le Messie aura terminé sa mission temporaire et remis son pouvoir entre les mains de l'unique Maître souverain du monde (I Corinthiens XV, 23-28).

Dans l'Apocalypse de Baruch s'exprime un point de vue semblable (ch. XXIX et XXX). D'après elle, le Messie apparaîtra sur

Digitized by Google

la terre vers la fin de ce monde. Le béhémoth et le léviathan, deux monstres gardés depuis leur création au fond de la mer, en sortiront pour servir de nourriture aux hommes survivants. Outre cela, les fruits de la terre seront dix mille fois plus abondants que maintenant : chaque cep de vigne aura mille sarments, chaque sarment aura mille raisins, chaque raisin aura mille grains et chaque grain produira un cor de vin. Ceux qui avaient eu faim auparavant, seront dans l'abondance. Ils verront des miracles chaque jour. Dieu enverra des vents, des nuages et de la rosée favorables à la réussite des fruits de la terre. La manne tombera de nouveau du ciel. Ceux qui vivront à la fin des temps, en mangeront pendant des années. Et lorsque cette ère sera achevée, le Messie retournera dans la gloire céleste. Alors ceux qui sont morts pleins d'espoir en lui ressusciteront. Les âmes des justes, cachées dans l'atttente, paraîtront. Elles seront toutes unies par un même sentiment de joie et de bonheur; car elles sauront toutes que la fin des temps est arrivée. Les âmes des impies, au contraire, seront anéanties de la peur que leur inspirera la vue de leur perdition.

Sous l'influence de ces idées, reproduites de différentes manières par le rabbinisme postérieur, l'Apocalypse de Jean nous parle d'un règne millénaire du Christ (ch. XIX, 11 à XX, 10), précédant le jugement dernier et l'avènement du monde nouveau (ch. XX, 11 à XXII, 5). Et ces conceptions, qui paraissent fort singulières au premier abord, mais qui s'expliquent aisément, quand on en saisit la genèse, ont ensuite servi de base au chiliasme chrétien. Nous avons vu que les Juifs y sont arrivés, parce que le messianisme, issu des anciennes espérances nationales, fut dominé et affaibli par les vues plus larges du judaïsme. Cette tendance fut encore accentuée par la seconde ruine de Jérusalem, qui mit pour toujours fin à la nation juive. Ce qui y contribua sans doute aussi, c'est que les chrétiens se servirent des espérances messianiques pour combattre le judaïsme, en les appliquant à Jésus-Christ.

Il est évident que l'idée du règne millénaire, même raccourci, est en désaccord avec l'ancienne prophétie israélite, qui enseigna invariablement que Dieu exercerait d'abord le jugement et qu'ensuite seulement viendrait le règne messianique. Elle est également en contradiction avec la prédication de Jésus, qui

Digitized by Google

place aussi le jugement avant ce règne et qui ne parle jamais d'un règne purement temporaire du Messie. Dans les Evangiles, l'ère messianique se confond toujours avec le règne de Dieu et la vie éternelle.

En somme, l'eschatologie de Jésus et des apôtres repose sur celle du judaïsme, comme leur christologie dérive de la même source. Et toutes ces spéculations, eschatologiques, christologiques et autres, ont des rapports incontestables avec celles des anciens penseurs babyloniens, perses et grecs. Voilà un fait certain, établi aujourd'hui par l'histoire comparative des religions et qu'il n'est plus permis de perdre de vue, quand il s'agit de saisir la vérité chrétienne dans toute sa pureté.

C. Piepenbring.

Digitized by Google

LA DOCTRINE DE L'EXPIATION ET L'ÉVANGILE DE JÉSUS-CHRIST

Deuxième article (1).

ARGUMENTS DOGMATIQUES

Avant d'exposer les arguments d'ordre dogmatique que nous avons à faire valoir contre la doctrine de l'expiation, rappelons brièvement les éléments principaux de cette doctrine, telle qu'elle s'est peu à peu formée et formulée depuis Anselme de Cantorbéry jusqu'à nos jours.

D'après cette doctrine, ce qui fait surtout la gravité du péché, c'est qu'il constitue une offense à Dieu, un crime de lèse-majesté divine, parce qu'il est une atteinte aux droits de Dieu, étant une transgression de sa volonté. Pour cette raison, le péché est chose si grave aux yeux de Dieu que, pour être pardonné par Lui, le repentir de son auteur ne suffit pas, quelque sincère et profond qu'il soit, quelque changement de conduite qui le suive. Il faut encore — la justice divine, gardienne de l'ordre moral, l'exige — que ce péché soit expié par le châtiment du coupable. Le châtiment, que mérite le pécheur, c'est la perdition, les uns entendant par là la mort absolue et définitive, les autres, des peines éternelles, l'enfer. Si donc Dieu laissait libre cours à sa justice, l'humanité pécheresse serait irrémédiablement perdue. Heureusement pour nous, Dieu n'est pas que justice et sainteté : il est encore et surtout amour, et son amour ne lui permet pas de laisser l'humanité aller à la perdition. Il faut donc, pour sauver

(1) Voir *Revue de théologie et de philosophie*, nouvelle série N° 10, p. 273-300.

Digitized by Google

l'humanité en même temps que pour sauvegarder les droits de la justice, qu'un être se trouve, qui ait à la fois la volonté et la capacité nécessaires pour expier les fautes de l'humanité. Cette personne ne peut être un pécheur, puisque, comme pécheur, elle aurait à expier elle-même ses propres péchés. Il faut que ce soit un être saint, parfaitement pur. Il faut aussi que l'expiation offerte par lui ait une valeur quasi infinie, puisqu'elle doit être de nature à pouvoir expier tous les péchés passés, présents et futurs de l'humanité. Enfin, il faut pourtant que cet être saint tienne par quelque relation à l'humanité, pour pouvoir être son représentant devant Dieu et expier à sa place. Pour ces diverses raisons, il a fallu qu'un être divin, le Fils unique de Dieu, devînt lui-même homme, se solidarisât volontairement avec l'humanité, pour prendre sur lui toute la coulpe de celle-ci et l'expier, afin qu'à son tour tout homme se solidarisant par la foi avec Jésus-Christ, faisant une même plante avec lui, bénéficiât de cette expiation. Et bénéficier de cette expiation, c'est non seulement n'être plus recherchable et punissable pour ses propres péchés, échapper ainsi à la perdition, mais être véritablement pardonné, reçu en grâce auprès de Dieu, parce que Celui-ci ne considère et ne traite plus le croyant comme un pécheur, mais comme solidaire et participant de la justice parfaite de Christ, par conséquent comme un juste.

Notre première objection à cette doctrine est que la mission de Jésus-Christ dans ce monde est présentée par l'Evangile comme la marque, la preuve par excellence de l'amour infini de Dieu pour nous. *Dieu a tant aimé le monde qu'Il a donné son Fils unique afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle* (Jean III, 16). Dès lors il est parfaitement illogique de supposer que cet envoi ait eu, entre autres, comme but, de provoquer en Dieu un changement de disposition à l'égard de l'humanité pécheresse, de le rendre ainsi capable de nous pardonner nos péchés.

Généralement, ceux qui professent la doctrine de l'expiation admettent aussi celle de la Trinité. S'ils ne vont pas jusqu'à signer le symbole d'Athanase, ils considèrent en tout cas Jésus de Nazareth comme l'incarnation d'un être divin préexistant, du Fils unique de Dieu. Comment ne sentent-ils pas dès lors ce

Digitized by Google

qu'il y a d'étrange à penser que la Trinité divine a consenti à ce que l'un de ses membres devienne homme et participe à toutes les infirmités et souffrances de la nature humaine, sauf le péché, pourquoi ?... pour s'offrir à elle-même un sacrifice d'expiation destiné à effacer les péchés du genre humain, et à lui permettre, à elle, Trinité, de pardonner les péchés de quiconque se repent. Comment, nous ayant donné le plus, à savoir le Fils unique et éternel de Dieu, la Trinité ne pouvait-elle pas nous donner le moins, à savoir le pardon gratuit aux pécheurs repentants ? Quel Dieu singulier que ce Dieu qui se fait homme pour s'offrir à lui-même un sacrifice d'expiation en faveur de ses créatures ! Et l'on voudrait que nous admirions la sublimité de l'amour et de la sagesse d'un tel moyen de libérer les hommes de leur coulpe ! Mais que dirait-on d'un homme qui, en présence de l'insolvabilité notoire de ses débiteurs et désireux de leur venir en aide, dirait à son fils, avec qui il fait bourse commune, de payer la dette des susdits débiteurs, au lieu d'en faire purement et simplement la remise à ceux qui reconnaîtraient franchement leur dette et leur impossibilité de s'en acquitter et désireraient sincèrement en être libérés ? On serait unanime à trouver le procédé bizarre et sans avantage aucun pour le créancier. C'est pourtant le procédé que prêtent à Dieu les tenants de la doctrine de l'expiation, à moins toutefois que, distinguant très nettement entre le créancier et son fils, ils admettent que ce dernier ait payé de ses propres deniers et intégralement la dette des malheureux débiteurs. Mais, dans ce dernier cas, ceux-ci ne devraient avoir de reconnaissance qu'à l'égard du fils, et non à l'égard du père, c'est-à-dire de Dieu, puisque Celui-ci n'aurait eu à exercer aucune compassion à l'égard des pécheurs, la dette de ces derniers ayant été complètement payée par Jésus-Christ. Le sacrifice du Calvaire serait ainsi une preuve magnifique de l'amour de Jésus-Christ pour nous, mais nullement une manifestation de celui de Dieu. On voit déjà par là combien la doctrine que nous combattons est contraire à l'esprit général de l'Evangile.

La notion du péché que présuppose la doctrine de l'expiation sera l'objet de notre seconde critique. Que le péché, la transgression de la loi morale, expression de la volonté divine, soit chose grave, très grave, nous ne songeons certes pas à le nier,

Digitized by Google

nous qui redirions volontiers avec Adolphe Monod : « Il n'y a qu'une hérésie, la négation du péché ». Mais pourquoi est-il chose si grave ? Est-ce parce qu'il constitue une offense à Dieu, comme le prétendent Anselme de Cantorbéry et ses modernes disciples ? Non pas, et cela pour deux raisons. La première, c'est que Dieu est au-dessus de nos offenses, vérité qu'avait déjà aperçue l'auteur du poème de Job, comme le montrent ces paroles d'Elihu : « *Si tu pèches, quel tort causes-tu à Dieu ? Si tes offenses se multiplient, que lui fais-tu ? Ta méchanceté ne peut nuire qu'à tes semblables, ta justice n'est utile qu'au fils de l'homme* » (Job xxxv, 6-8). La seconde raison, c'est que l'immense majorité des hommes, quand ils font le mal, ne songent guère à offenser la divinité. C'est là un cas tout à fait exceptionnel et qui, dans la vie de beaucoup d'entre nous, ne se rencontre pas une seule fois. Dans la grande majorité des cas, les hommes transgressent ou omettent leur devoir, parce que le devoir impose une difficulté, un désagrément, un sacrifice, une souffrance et que leur tempérament naturel les pousse vers ce qui est facile, vers ce qui flatte leurs sens, leurs intérêts ou leur ambition. Dans les autres cas, les hommes font le mal par vengeance ou par méchanceté pure, pour nuire à leurs semblables.

Ce serait d'ailleurs supposer en Dieu un sentiment égoïste et intéressé que d'imputer son aversion et sa condamnation du péché au fait qu'il y verrait une atteinte à son honneur, une sorte de crime de lèse-majesté. Il faut que le chrétien se rappelle toujours que le terme humain qui exprime le mieux ce que Dieu est pour nous, c'est celui de Père céleste, et que, par suite, le meilleur moyen de comprendre ses voies et ses pensées à notre égard, dans la mesure où nous le pouvons, c'est de considérer la manière dont un père terrestre parfaitement sage et parfaitement bon traiterait ses enfants. Représentons-nous donc un instant un tel père, et demandons-nous quels seraient ses sentiments et sa manière d'agir à l'égard de ses enfants, lorsque ceux-ci auraient, à maintes reprises, transgressé ou négligé ses ordres? Serait-ce vraiment le sentiment d'une offense faite à lui-même, d'une blessure dans son amour-propre de père et de chef de famille ? Pas le moins du monde. Mais, n'ayant eu en vue, dans les commandements donnés à ses enfants, que leur propre intérêt, leur bien véritable, il souffrirait, dans son amour pour eux

Digitized by Google

et par amour pour eux, à constater l'égarement de ses enfants et à prévoir les fâcheuses conséquences qu'il leur vaudra dans la suite. Et s'il estime nécessaire de les châtier de leurs désobéissances, le seul but qu'il poursuivra dans ses châtiments, ce sera la correction, l'amendement de ses enfants. Ce ne sera pas pour leur faire expier leurs fautes qu'il les punira, mais pour les amener à rentrer en eux-mêmes, à regretter leur conduite passée et à en adopter une meilleure à l'avenir. Aussi, plus d'une fois, ne recourra-t-il à aucune punition, soit qu'il ait suffi de sa parole et de son attitude pour produire le changement souhaité dans l'esprit de ses enfants, soit que ceux-ci soient arrivés d'eux-mêmes, par la douloureuse expérience des suites funestes de leurs désobéissances, à regretter sincèrement ces dernières.

Dieu n'agit pas autrement à notre égard. Dans son amour paternel pour ses créatures humaines, il a organisé le monde physique et le monde moral de telle façon que la loi morale — dont nous prenons connaissance par la conscience et la raison pratique — marque précisément à l'homme la ligne de conduite par l'observation de laquelle celui-ci travaille à la fois au développement complet et normal de sa personnalité, et à la réalisation du but général de l'univers, le Royaume de Dieu. (1) Il s'ensuit que toute transgression de la loi morale constitue nécessairement une cause de trouble, de désorganisation, de souffrance physique ou spirituelle, soit pour son auteur, soit pour son milieu, si bien que, si l'individu persiste à transgresser la loi morale, il finit par détruire complètement sa personnalité et s'éliminer totalement de la sphère des vivants. On comprend dès lors que le Dieu, qui est amour, déteste le péché, puisque celui-ci empêche son auteur d'arriver à la vie éternelle et de participer au Royaume de Dieu, le souverain bien des êtres doués de raison. On le comprend d'autant plus que l'individu qui fait le mal ne nuit pas seulement à lui-même, en détruisant en lui les sources de la vie, mais aussi à son milieu social soit

(1) Nous entendons par le Royaume de Dieu, l'achèvement même de l'œuvre créatrice, cet état de choses, qui sera vraiment un *cosmos*, un monde parfaitement organisé, où le monde physique sera parfaitement adapté au monde moral et où celui-ci sera parfaitement et librement soumis à la volonté de Dieu, de telle sorte que Dieu soit tout en tous.

Digitized by Google

en entravant ses semblables dans leur ascension vers la vie et le Royaume de Dieu, soit en étant pour eux une cause de souffrances physiques et de pertes matérielles. En d'autres termes, c'est parce que Dieu nous aime infiniment, parce qu'il veut, dans son amour, nous élever à la vie divine et éternelle de l'enfant de Dieu, qu'il condamne le péché qui nous éloigne du but de la vie et nous conduit au néant. C'est là, dans l'amour paternel de Dieu et non pas ailleurs, qu'il faut chercher l'explication de son attitude vis-à-vis du péché.

En se plaçant à ce point de vue, qui est celui de l'Evangile, — preuve en soit entre autres la parabole de l'enfant prodigue, — on ne peut supposer en Dieu qu'un désir par rapport au pécheur : celui qu'a déjà indiqué le prophète Ezéchiel : non pas qu'il meure, mais qu'il se convertisse et qu'il vive (XVIII, 23). Par conséquent toutes les dispensations de Dieu à son égard, tant par la voie de l'action directe sur son esprit que par celle des circonstances, tendront à amender le pécheur, à le convertir, à faire de lui un enfant de Dieu et un coopérateur de son règne, au lieu d'avoir en lui un indifférent ou même un adversaire. Aussi, vis-à-vis du pécheur qui se repent sincèrement de ses fautes, qui souhaite sérieusement changer de conduite et fait effort dans ce but, le Dieu saint ne peut agir autrement que comme le père de l'enfant prodigue : lui ouvrir tout grands ses bras, c'est-à-dire lui pardonner gratuitement, l'admettre à sa communion, ce qui sera le meilleur moyen de l'encourager dans ses bonnes dispositions et d'affermir ses pas dans la bonne voie.

Parler de la sorte, nous dit-on, c'est oublier les droits imprescriptibles de la justice et de la sainteté divines, lesquelles, pour maintenir la majesté, la valeur et l'autorité absolues de l'ordre moral, exigent impérieusement la punition du pécheur qui a violé cet ordre, attendu que seule cette punition, en expiant le péché, sauvegarde l'ordre moral. Ce n'est donc qu'après avoir été préalablement expié que le péché peut être pardonné par Dieu. Voilà pourquoi, pour concilier en Dieu les exigences de sa sainteté et de sa justice avec les miséricordieuses revendications de son amour, il a fallu la mort expiatoire du Christ.

Nous avouons avoir été toujours étonné de rencontrer ce dernier argument même chez des dogmaticiens de valeur. Pourquoi considérer ces attributs de la sainteté et de la justice d'une

Digitized by Google

part, et l'amour, d'autre part, comme opposés entre eux, la sainteté, à laquelle se rattache la justice, exigeant la mort du pécheur en tant que transgresseur et rebelle, tandis que son amour veut le régénérer et le vivifier. (1) Dieu est harmonie, unité, et ses attributs divers, bien loin de s'opposer entre eux, s'appellent, se complètent et s'enrichissent mutuellement. C'est précisément parce que Dieu est amour, amour parfait, qu'il est aussi sainteté et justice, car l'amour vrai est saint et juste. L'amour de Dieu pour nous consiste en ce qu'il veut nous rendre participants de la vie divine et éternelle, et, par suite, membres du Royaume de Dieu en vue duquel il a créé et dirige l'univers. La sainteté de Dieu est l'attribut à raison duquel il fixe l'ordre moral en conformité avec le but d'amour qu'il poursuit dans l'univers, de telle sorte que celui qui se soumet à cet ordre parvient à la vie éternelle dans le Royaume de Dieu, tandis que celui qui persiste à ne pas s'y soumettre s'exclut lui-même de la vie et du Royaume. Quant à la justice de Dieu, ou plutôt à son équité, — car ce dernier terme correspond mieux à la notion biblique de la justice divine, — elle consiste dans le fait que Dieu conforme toujours ses dispensations envers ses créatures au but d'amour qu'il poursuit à leur égard. Ce n'est pas la justice du juge, qui, tenu d'obtempérer aux prescriptions d'une loi qu'il n'a point faite et qui le domine, doit, sans considération de personnes, infliger au transgresseur de la loi, que celui-ci soit repentant ou non, la peine fixée par la loi. C'est l'équité d'un père qui s'applique, dans l'éducation de ses enfants, à approprier sa conduite à leur caractère, à leur âge, à leurs dispositions, et qui n'est pas lié par les articles d'une loi supérieure à lui-même. Aussi, en cas de faute de ses enfants, n'agit-il pas toujours de la même manière; mais, suivant les circonstances de la faute et le caractère de son enfant, suivant l'attitude de son enfant après la faute, il pardonne ou châtie, réprimande ou se tait, et, quand il se voit forcé de punir, vise à corriger son enfant, à l'empêcher de fauter à l'avenir, mais ne le châtie point pour la vaine satisfaction de faire expier la faute commise par une souffrance proportionnelle à celle-ci.

Il n'y a donc pas opposition en Dieu entre son amour, d'une

(1) Voir Bovon, *Dogmatique*, tome II, p. 72 et suiv.

Digitized by Google

part, sa sainteté et sa justice d'autre part, mais tous ces attributs de Dieu concourent ensemble à une seule fin : la conversion et le salut du pécheur, et, en cas de résistance obstinée de celui-ci, à son élimination définitive du monde des vivants. C'est ainsi que Dieu use tour à tour de longanimité et de sévérité, du pardon et du châtiment, étant aussi saint, aussi équitable quand il pardonne qu'il est aimant et miséricordieux quand il punit, puisque toutes ses voies tendent à un même but : l'amendement du pécheur et l'avancement du Royaume de Dieu. Et, en agissant de la sorte, Dieu reste absolument fidèle à l'ordre moral, puisque cet ordre moral n'est point constitué par une loi fatale, supérieure à Lui-même, mais consiste dans sa propre volonté, toujours égale à elle-même et toujours déterminée par son but d'amour.

Ainsi donc, ce que le Dieu qui aime saintement et justement veut du pécheur, c'est qu'il se repente de son péché, qu'il s'en détourne, qu'il entre et progresse dans la voie de l'obéissance. On comprend dès lors que, lorsqu'un homme revêt ces dispositions-là, Dieu ne puisse faire autrement que de lui pardonner ses manquements, ce qui revient en fait à l'admettre à sa communion, à agir sur lui par son Esprit, puisque c'est dans la communion avec Dieu que le pécheur trouvera son meilleur appui pour marcher selon Dieu.

Ici encore c'est la conduite d'un père terrestre parfaitement sage et bon qui est la plus propre à nous faire comprendre les voies de Dieu. Voici, par exemple, un garçon qui, nonobstant l'ordre formel de son père, n'est pas resté à la maison pour faire ses devoirs scolaires, mais s'en est allé faire une partie de canot avec des camarades. Le lendemain, n'ayant pas fait le travail exigé, il est puni par le maître d'école, et son père est avisé de la dite punition et de sa cause. Que fera le père ? Tout dépendra de l'attitude de son enfant. Si celui-ci se moque de la punition subie, ne regrette nullement d'avoir enfreint l'ordre paternel et montre par son attitude qu'il est tout prêt à recommencer, le père ne se bornera pas à une réprimande qui touche fort peu son fils, mais il lui infligera une punition assez forte pour que son fils ne soit plus guère disposé à recommencer. De plus il tiendra son fils à distance et le privera de marques d'affection jusqu'à ce que son fils soit véritablement venu à résipiscence.

Digitized by Google

Si, au contraire, le père constate chez son fils, au retour de l'école, un réel regret de sa conduite, si ce dernier lui en demande sincèrement pardon, s'il y a chez l'enfant un vrai chagrin d'avoir fait de la peine à son père, le père pardonnera et continuera à traiter son fils avec la même confiance et la même affection que ci-devant. Car c'est ainsi qu'il encouragera et confirmera les bonnes résolutions de son enfant et le détournera le mieux d'une nouvelle désobéissance. Par contre, un père, plus féru du sentiment de son autorité que d'amour vrai pour son enfant, sera volontiers tenté, malgré le repentir de son fils, malgré sa demande de pardon, malgré son sincère désir de mieux faire à l'avenir, d'ajouter encore une punition à celle déjà infligée par le maître d'école, et, pendant plusieurs jours, de traiter son enfant avec froideur et sévérité. Mais que risque-t-il alors d'arriver ?... C'est que le fils, laissé à lui-même, avec le sentiment qu'il ne méritait pas un pareil traitement, se rapprochera d'autant plus des camarades qui l'ont déjà entraîné au mal et aura d'autant moins de regret à l'avenir de transgresser les ordres paternels. Bien loin donc d'avoir contribué à l'amendement de son fils, l'intransigeante sévérité du père, qui considère la faute en elle-même plus que son auteur, aboutira à l'endurcissement du coupable.

Dans la doctrine de l'expiation, ce n'est pas seulement sa notion du péché et sa conception des attributs opposés de Dieu qui prêtent le flanc à la critique, mais c'est la notion même de l'expiation.

On entend généralement par expiation l'effacement ou la réparation, par la peine qu'on subit, de la faute commise, de telle sorte qu'une fois la peine encourue subie, le coupable n'est plus recherchable et punissable pour la même faute. C'est ainsi, nous dit-on, que Jésus, en prenant pour lui la peine méritée par les pécheurs, a expié leurs péchés. Cette peine méritée par les pécheurs, c'était, disent les tenants de la doctrine de l'expiation, la perdition, celle-ci comprise par les uns comme anéantissement absolu du pécheur, par les autres comme peines éternelles infligées à ce dernier. Notons, en passant, l'injustice qu'il y aurait de la part de Dieu, soit à frapper d'une peine identique des hommes coupables à des degrés fort différents, soit à infliger

Digitized by Google

des peines éternelles à des individus dont les fautes, si graves fussent-elles, n'ont été commises que pendant un temps limité, un instant en comparaison de l'éternité. Mais nous passons ici sur ce point spécial pour ne nous arrêter qu'aux critiques particulières que soulève la notion d'expiation.

Pour nous faire admettre que Jésus ait pu expier nos péchés à notre place, il faut justifier préalablement l'idée même d'expiation, c'est-à-dire, dans le cas particulier, l'idée que la perdition éternelle des pécheurs aurait réellement effacé et réparé leurs péchés, car Jésus n'a pu prendre à sa charge qu'une prestation incombant justement à d'autres et se justifiant en elle-même. Or, il suffit d'un minimum de réflexion pour comprendre qu'une peine telle que la perdition éternelle n'efface et ne répare en réalité rien. Non seulement les péchés commis restent commis et les souffrances physiques et morales qu'ils ont causées dans cette vie restent souffertes, mais la perdition éternelle n'est qu'un mal de plus ajouté au mal déjà existant. Quel avantage Dieu retirerait-il d'une condamnation à la perdition de toute l'humanité, si tous ont péché? Quelle gloire aurait-il de plus? En quoi l'avènement de son règne serait-il avancé par une telle mesure? Comment par là serait satisfaite la justice d'un Dieu d'amour?... Nous ne parvenons pas à le découvrir, mais nous entrevoyons clairement au contraire qu'en agissant ainsi Dieu agirait en contresens du but qu'il s'est proposé dans la création: l'établissement d'un univers où se réalise pleinement le Royaume de Dieu par la vie éternelle d'une infinité de créatures morales élevées à la dignité de fils de Dieu. Jésus-Christ ne saurait donc nous avoir épargné par sa mort une mesure qui nous paraît inconcevable de la part du Dieu de l'Evangile parce qu'absolument inconciliable avec ce que l'Evangile nous présente comme le but même de Dieu. On ne peut préserver quelqu'un que de ce dont il est menacé.

Méconnaissant cette infirmité de la notion d'expiation, les partisans de cette dernière insistent volontiers sur le fait que c'est justement pour épargner à l'humanité pécheresse la condamnation à une perdition éternelle que Christ a offert à Dieu d'expier le péché des hommes à leur place et que Dieu a accepté ce sacrifice, en imputant cette mort à salut pour tous ceux qui s'uniraient par la foi à Jésus-Christ.

Digitized by Google

Mais alors, dirons-nous, quelle singulière idée de la justice divine que d'en déduire la nécessité, pour le Dieu qui a l'intention de pardonner à l'homme pécheur, d'exiger préalablement, comme condition de ce pardon, la mort douloureuse d'un innocent, que dis-je? d'un saint. Comment ce qui, dans les relations humaines, est considéré à bon droit comme une injustice, pourrait-il être, dans les relations de Dieu avec l'humanité, une manifestation de la justice parfaite? A coup sûr, on se gardera bien d'engager les hommes à imiter Dieu sur ce point.

Nous venons d'écrire que la perdition éternelle des hommes ne réparerait et n'effacerait en réalité rien, qu'elle ne serait qu'un mal de plus. On peut dire la même chose de la mort douloureuse de Jésus-Christ envisagée comme expiation. En quoi ce supplice, ce sang versé, cette agonie du Saint et du Juste, tout cela considéré comme expiation du péché de l'humanité, répare-t-il et efface-t-il le péché? Cela rend-il la vie à la victime de l'assassin, l'honneur à la jeune fille séduite, l'aisance à la veuve ruinée par un banquier véreux, le bonheur à l'époux trompé, la santé à l'enfant d'un père avarié? Pas le moins du monde. La mort du Christ n'a été qu'une souffrance et un crime ajoutés à d'autres souffrances et à d'autres crimes, mais, par elle-même, elle n'efface ni ne répare le mal commis antérieurement et postérieurement.

Les expiationnistes — pardon pour ce néologisme — prétendent qu'en ne se contentant pas de la conversion du pécheur, quelque sincère soit-elle, mais en exigeant encore comme condition objective du pardon les souffrances et la mort de Jésus, Dieu a mis plus fortement en lumière la gravité du péché. Nous prétendons précisément le contraire. Comment, tous les meurtres, les tortures, les adultères, les débauches, les vols, les infamies, les calomnies, les trahisons, les mensonges, les colères, les injures, les haines, les méchancetés de milliards et de milliards de créatures humaines auraient pu être expiées, c'est-à-dire effacées, compensées et réparées par les quelques heures de souffrances physiques et morales endurées par le Christ entre l'instant de son arrestation et celui de son dernier soupir sur la croix! Mais quelle disproportion énorme, infinie, entre la somme incessamment accrue de ces transgressions de la volonté divine pendant des siècles et des siècles et la quantité finie et relativement petite des souffrances du Christ?

Digitized by Google

Nous disons « relativement petite », car il y a des êtres humains qui, par le fait de la maladie et de la persécution, ont passé par des souffrances aussi aigües mais plus prolongées, sans posséder la force d'une communion aussi intime avec Dieu. Si c'est la souffrance du juste qui expie la faute du pécheur, les souffrances du Christ ne sauraient à elles seules expier les péchés de l'humanité, car il n'y a pas de proportion entre ceux-ci et celles-là, et avec saint Paul (Col. I, 24) et avec l'Eglise catholique il faudrait alors reconnaître une valeur expiatoire à toute souffrance endurée par fidélité au devoir.

Quant à prétendre que la passion du Christ a une valeur et une portée infinies, parce que ce sont celles d'un être divin et infini, c'est tout simplement se payer de mots. En tant qu'incarné, en tant que Jésus de Nazareth, le Christ était un homme, c'est comme homme qu'il a souffert, et ses souffrances n'ont été infinies ni en durée, ni en intensité. Du reste le caractère de l'infinité ne saurait être attribué ni aux actes ni à la personne historique de Jésus — même si on reconnaît en lui l'incarnation du Fils éternel de Dieu — sans aboutir à faire de lui un personnage absolument fantasmagorique, en dehors de toutes les conditions de l'humanité. Pour s'en rendre compte, il suffit de se poser cette question-ci : quand Jésus prenait un repas avec ses disciples, cet acte revêtait-il une valeur et une portée infinies ?

Il est universellement entendu qu'un coupable qui a, par la peine qu'il a subie, expié sa faute, n'est plus recherchable et punissable pour celle-ci. Si donc Jésus a, par sa passion, expié à notre place les péchés de l'humanité, et que tous les disciples du Christ peuvent se mettre au bénéfice de cette expiation, il devrait s'en suivre en bonne logique et selon les règles de la justice, que les chrétiens devraient être dispensés de subir, aussi bien dans cette vie que dans une autre, les conséquences douloureuses de leurs fautes passées, et, à plus forte raison, les suites fâcheuses des fautes d'autrui. *Non bis in idem.* Or, l'expérience démontre surabondamment que les chrétiens les plus pieux pâtissent maintes fois dans cette vie des suites funestes de leurs propres manquements et de ceux d'autrui, et que, tout comme les autres hommes, ils sont astreints à la mort physique, dans laquelle les expiationnistes voient généralement une conséquence

Digitized by Google

du péché. Donc le sacrifice de Jésus-Christ n'expie pas complètement le péché de ses disciples ; il ne peut, en tout état de cause, que leur épargner cette perdition éternelle qu'on nous dit être le juste châtiment de tout pécheur quelconque.

Mais même cette dernière proposition, lorsqu'on l'examine en face, est tout simplement insoutenable, parce qu'elle est en contradiction absolue avec la foi chrétienne. Remarquons, en effet, que les expiationnistes soutiennent que Jésus a subi à notre place ce châtiment de nos péchés qui s'appelle la perdition éternelle. Or celle-ci, comme nous l'avons déjà dit, est entendue de deux façons. Elle signifie, ou bien l'anéantissement absolu du pécheur, ou bien sa punition éternelle. Dans le premier cas, on affirmerait que Jésus est mort définitivement, dans l'autre, qu'il a accepté, par amour pour nous, de subir à notre place les peines éternelles, deux propositions manifestement contradictoires, pour ne pas dire blasphématoires, à la foi chrétienne.

Il n'y a pas moyen d'échapper à cette réduction à l'absurde. Du moment, en effet, que l'on prétend que Jésus nous a sauvés par sa mort sur la croix en prenant sur lui le châtiment que nous méritons, et que ce châtiment c'était la perdition éternelle, il faut bien admettre que le sort de Jésus, c'est la perdition éternelle. Il faut donc le considérer ou bien comme mort à toujours, ou bien comme souffrant en enfer des peines éternelles avec ceux qui n'ont pas voulu se mettre au bénéfice de sa mort expiatoire.

On essaiera peut-être d'échapper à cette monstrueuse conséquence de la notion de l'expiation, en revendiquant pour la mort physique de Jésus une valeur expiatoire suffisant à couvrir tous les péchés de l'humanité, au moyen du raisonnement suivant : la mort physique ou corporelle est la punition du péché ; or Jésus étant sans péché ne devait pas mourir ; s'il a dû passer par la mort corporelle, c'est donc que cette mort expie le péché d'autrui. Mais ce raisonnement ne résiste pas à l'examen. Nous avons déjà relevé la disproportion écrasante qu'il y aurait entre, d'une part, la somme infinie de péchés de toutes sortes qu'il y aurait à expier, et le fait qui les expierait : la mort corporelle d'un être humain, si saint soit-il. Nous n'y revenons pas. Mais voici d'autres arguments à opposer à ce raisonnement. Tel que

Digitized by Google

l'homme est organisé, qu'il soit un saint ou un pécheur, il doit mourir corporellement. Si donc Christ a été véritablement homme, comme l'enseigne tout le Nouveau Testament, il était soumis à la loi de la mort. De plus, dans la situation où était Jésus, il lui était impossible de continuer son ministère sans soulever l'hostilité contre lui. Il n'aurait pu échapper à la mort qu'en renonçant à sa mission divine, donc en étant infidèle à Dieu. Sa mort était une conséquence nécessaire de sa fidélité à sa tâche. En l'acceptant il n'a fait que son devoir, et par conséquent sa mort ne saurait avoir une valeur surérogatoire et expiatoire. Du reste, si elle avait cette valeur-là, elle ne pourrait dispenser le pécheur que d'une peine équivalente, à savoir de la mort physique et non de la perdition éternelle. Comme ce n'est pas le cas, puisque l'homme, croyant ou incroyant, continue à mourir, la mort physique du Christ ne saurait avoir un caractère expiatoire.

Quand on va au fond des choses, on est obligé de constater qu'une véritable expiation du péché, c'est-à-dire une expiation qui efface et répare complètement le mal commis, est rarement possible. En tout cas, ce n'est jamais un châtiment, si juste soit-il, qui peut constituer une véritable réparation, puisqu'il ne fait qu'ajouter au mal accompli un nouveau mal, destiné, il est vrai, à dénoncer le mal déjà commis et à intimider ceux qui seraient tentés de le commettre à nouveau. Même la conversion et la sanctification du coupable ne parviennent pas le plus souvent à réparer complètement le péché perpétré. Le meurtre exécuté, la blessure donnée, l'incendie allumé, l'argent volé et dilapidé, l'honneur perdu, le temps gaspillé, tout ce mal commis, avec ses multiples conséquences, ne pourra jamais être complètement effacé et réparé par le bien que ses auteurs, une fois convertis, pourront faire dans la suite. Ici, une anecdote lue dans notre enfance nous revient en mémoire. Un agriculteur, désespérant de corriger son mauvais garnement de fils, lui dit un jour, en lui montrant un poteau tout neuf planté auprès de la maison : « Toutes les fois que tu agiras mal, je planterai un clou dans ce poteau. Par contre, j'en arracherai un toutes les fois que tu feras bien ». Ainsi fut fait, et deux ans ne s'étaient pas écoulés que le poteau était couvert de clous à tel point qu'un jour le père fut embarrassé d'y trouver place pour un

Digitized by Google

nouveau. Cette fois, à la vue du poteau garni de ces clous accusateurs, le jeune garçon fut saisi de honte et de repentir. Il se promit de faire tous ses efforts pour se corriger et marcher droit. Il tint parole et le jour vint aussi où son père, conduisant son fils devant le poteau, lui dit, en arrachant le dernier clou : « Tu vois, c'est le dernier, il n'y en a plus et je t'en félicite. » — « C'est vrai, répondit l'enfant en fondant en larmes, les clous n'y sont plus, mais les trous restent. »

Oui, les traces, les conséquences du péché ne s'effacent pas par l'amendement du pécheur qui l'a commis. Non seulement, comme nous venons de l'écrire, il y a du mal fait qu'avec la meilleure volonté du monde, nous ne pouvons plus défaire. Mais le mal, que nous nous sommes fait à nous-mêmes en nous laissant aller aux séductions trompeuses du péché, continue à peser sur nous, parfois longuement et douloureusement, alors même que nous nous sommes sincèrement repentis. C'est ainsi que la conversion la plus sérieuse ne rendra pas la santé compromise ou ruinée par l'alcool ou la débauche. Nous ne retrouverons pas facilement et peut-être jamais la place, la fortune, la considération perdues par notre négligence, par l'amour du jeu, par notre infidélité. Nous aurons parfois beaucoup de peine à faire disparaître les défiances et les hostilités soulevées par notre mauvaise conduite. Et puis, que de luttes, que d'efforts pour déraciner en nous la ou les passions auxquelles nous aurons laissé trop longtemps libre cours! Et combien douloureux sera souvent le souvenir de nos torts, de nos chutes, de notre dégradation passée! Oui, les clous peuvent être tous arrachés, mais les trous restent, qui nous rappellent que le mal, la transgression de la loi morale est chose grave et qu'il ne faut pas jouer avec le péché. Il n'en est pas moins vrai que c'est pourtant le repentir, la conversion, la vie engagée dans la bonne voie qui constituent la meilleure des expiations et des réparations, quelque imparfaites qu'elles soient nécessairement. Elles sont la meilleure des expiations parce qu'elles ramènent le pécheur à Dieu, au Dieu qui pardonne et relève, et qu'en le ramenant à Dieu, en faisant de lui un coopérateur de Dieu, elles sont la promesse et la garantie d'un avenir meilleur.

Ainsi, quand on se donne la peine de creuser cette idée du sacrifice expiatoire du Christ, on constate qu'elle est pétrie de

Digitized by Google

contradictions et ne tient pas debout devant un esprit qui raisonne sans parti-pris et considère impartialement les faits.

On a souvent invoqué, en faveur de la doctrine que nous combattons, l'institution, dans beaucoup de religions, y compris la religion israélite, de sacrifices expiatoires. Nous reconnaissons volontiers ces faits, mais non la conclusion qu'on en tire. Il est certain, en effet, que chez un grand nombre de peuples, là où le sentiment du péché est suffisamment éveillé, on rencontre la croyance à la nécessité de cérémonies expiatoires, consistant généralement en sacrifices sanglants, pour rentrer en grâce auprès de la divinité dont on a transgressé les commandements. C'est ainsi qu'on est allé jusqu'à sacrifier ses propres enfants pour apaiser le courroux présumé des dieux. Mais cette institution démontre justement le contraire de ce qu'on veut lui faire prouver. Elle montre simplement que ces peuples-là se font de la divinité une idée encore très inférieure, une représentation par trop anthropomorphique. L'homme se fait des dieux à son image. Or l'homme n'est point naturellement enclin au pardon des offenses, même lorsque l'offenseur lui en témoigne ses regrets. Son mouvement instinctif, c'est plutôt de se venger, et, pour apaiser son ressentiment, il réclame quelque chose de plus tangible, de plus profitable que des excuses et du repentir, si sincères soient-ils. Souvent même il ne retient sa vengeance que devant la souffrance de son offenseur. Ce sont ces sentiments trop humains hélas! que les hommes ont commencé par prêter à leurs divinités. De là l'institution des sacrifices d'expiation destinés à apaiser ou diminuer le courroux des dieux, et que l'on rencontre chez presque tous les peuples, dès qu'ils sont arrivés à se sentir pécheurs et coupables.

Mais le Christ nous a donné une tout autre idée du Père céleste. Si le Père céleste souffre de voir sa volonté transgressée par les créatures dont il veut faire ses enfants et les héritiers de la vie éternelle, ce n'est point, comme nous le montrions plus haut, parce qu'il y voit un outrage à son honneur de Dieu, mais parce que le péché est un principe de désordre, de souffrance pour la créature humaine, l'obstacle au développement normal de sa personnalité, à son élévation à la dignité d'enfant de Dieu. Aussi, en présence du péché de ses créatures, le sentiment du

Digitized by Google

Père céleste n'est-il pas celui de la vengeance, mais celui de la tristesse, et, avec ce sentiment, le désir d'arracher sa créature au sort fatal qui l'attend, et, accompagnant ce désir, l'activité propre à sauver sa créature, si elle y consent. Si donc le pardon gratuit des péchés est propre à atteindre ce but, à ramener à Dieu le pécheur égaré, rien n'empêchera le Dieu qui aime saintement de recourir à ce moyen.

Il est d'ailleurs bien étrange de voir de braves chrétiens s'affliger et s'indigner à la vue des sacrifices humains pratiqués par les adeptes de certaines religions polythéistes pour conquérir le pardon et la faveur des divinités qu'ils adorent, puis considérer le sacrifice de Jésus par son Père céleste comme une manifestation suprême de l'amour et de la justice de Dieu. Au fond, quand on y réfléchit sans parti pris, la conduite de ces polythéistes est beaucoup plus compréhensible et pardonnable que celle attribuée au Père céleste. Notez, en effet, que c'était à ces dieux qu'ils croyaient de bonne foi altérés de sang qu'ils offraient ces sacrifices humains. Par contre, d'après la doctrine de l'expiation, c'est pour Lui-même, pour s'offrir la satisfaction qu'exige sa volonté transgressée par le péché des hommes, que Dieu demande à son Fils unique la mort terrible de la croix. Et l'on voudrait que nous admirions l'amour d'un Dieu pareil !..... Mais, nous dira-t-on, c'est pour sauver les hommes. — De quoi donc, répliquerons-nous, sinon de sa colère contre les hommes, colère qui demandait à tout prix l'expiation des péchés humains par le sang d'une victime infiniment précieuse. Et l'on arrive ainsi à cette contradiction patente, énorme, que, d'un côté, Dieu aime tant les hommes qu'il est prêt à donner pour eux et leur salut son Fils bien-aimé ; mais, que, d'un autre côté, il est si irrité contre leurs péchés qu'il ne peut même pas pardonner à ceux qui se repentent, sans exiger au préalable la mort de son Fils, d'un innocent et d'un saint, pour expier ces péchés.

C'est en vain que l'on essaiera d'infirmer notre démonstration en alléguant que l'apôtre Paul, lui, voit dans la croix du Calvaire le sacrifice qui efface tous les péchés de ceux qui s'unissent à Jésus par la foi. Nous estimons, en effet — et il nous paraît superflu de justifier cette assertion — que, sur ce point, le Maître en savait plus que son disciple et que la pensée de Jésus doit primer celle de Paul. Ici, en effet, nous ne pouvons pas

Digitized by Google

envisager la pensée de Paul comme le développement normal de principes posés par Jésus, mais non encore déployés et appliqués par lui, comme ce fut le cas, par exemple, pour le rôle de la loi. La doctrine paulinienne de l'expiation a été, au contraire, un emprunt fait à la théologie juive de ce temps-là, laquelle attribuait une valeur expiatoire aux souffrances imméritées des justes. Aussi bien l'apôtre Paul écrivait-il aux Colossiens : « *Je me réjouis maintenant dans les souffrances que j'endure pour vous, car, ce qui manque aux souffrances de Christ, je le complète dans ma chair, pour son corps qui est l'Eglise* » (Col. I, 23). C'est — nous le répétons — par l'attribution d'une valeur expiatoire aux souffrances et à la mort du Christ, que la proclamation d'un messie supplicié a cessé d'être pour Paul un objet de scandale, comme c'était le cas pour les autres Juifs (I Cor. I, 23). Cette conception de la croix, jointe à l'expérience du pardon qu'ils avaient trouvé dans la foi au Christ crucifié, explique pourquoi non seulement l'apôtre Paul, mais aussi les auteurs de l'épître aux Hébreux, de la première épître de Pierre et de l'Apocalypse se sont faits les échos de cette manière d'envisager les souffrances du Saint et du Juste.

Plus tard, des pères et des docteurs de l'Eglise, comme Jean de Damas, ont vu dans cette mort imméritée de Jésus-Christ une rançon payée au diable pour racheter les pécheurs tombés sous sa griffe. Anselme de Cantorbéry, au XIe siècle, l'a comprise comme une satisfaction donnant à Dieu, (comme le *Wehrgeld* du vieux droit germanique), à la fois une réparation pour le tort matériel causé et un dédommagement pour l'honneur de Dieu lésé par les offenses de ses créatures. De nos jours, où la notion de solidarité est à la mode, c'est à cette notion qu'ont recours les partisans de la doctrine de l'expiation pour justifier celle-ci. Tout cela montre la peine que les hommes ont à accepter ce que l'expérience religieuse du Saint et du Juste avait découvert : l'infinie grandeur de l'amour de Dieu, de ce Père céleste dont les bras, avant comme après la mort de Christ, sont toujours prêts à recevoir le pécheur qui vient à Lui avec un sincère aveu de ses fautes et un sérieux désir de changer de conduite.

Il est un argument souvent avancé en faveur de la doctrine de l'expiation dont nous n'avons jamais pu saisir la valeur : si Jésus, nous dit-on, n'avait pas expié nos péchés, quelle garantie

Digitized by Google

aurions-nous du pardon de nos péchés ? — Mais, répondrons-nous, de deux choses l'une : ou bien, nous confiant dans le témoignage de Jésus-Christ, corroboré par l'expérience religieuse de milliers de chrétiens, nous avons foi dans l'amour paternel de Dieu, et, dans ce cas-là, ce n'est pas la croix du Calvaire qui nous garantira notre pardon, puisque celui-ci dépend avant tout de l'amour de Dieu ; ou bien, nous ne croyons pas à un Dieu d'amour et de pardon, et, dans ce cas-là, ce n'est pas l'attribution d'un caractère expiatoire à la passion de Jésus-Christ qui nous y fera croire, comme le montre bien l'état du monde actuel. Une fois d'ailleurs que nous saluons en Jésus l'envoyé du Père céleste, le révélateur du Dieu d'amour, il n'y a plus de raison pour douter du pardon qu'il annonce au pécheur repentant.

Guère plus justifiée est l'objection que, si le pardon de nos péchés a pour condition notre repentance, nous ne serons jamais certains de notre pardon, parce que nous ne sommes jamais certains de la suffisance de notre repentir. On peut, en effet, répliquer avec autant de raison que, si la rémission de nos péchés a pour condition notre foi dans la valeur expiatoire de la mort de Jésus-Christ, nous ne serons jamais assurés de notre pardon, parce que nous ne sommes jamais certains de la suffisance de notre foi. L'objection que nous repoussons repose d'ailleurs sur une méconnaissance du rapport existant entre notre repentir et le pardon divin. La volonté de Dieu de pardonner au pécheur est antérieure logiquement et chronologiquement au repentir du pécheur. Elle a sa source dans la bonté sainte et sanctifiante de Dieu, lequel ne désire et n'attend qu'une chose : que le pécheur vienne à Lui, son Père céleste, repentant et désireux de mieux faire, parce que c'est par le retour du pécheur à Dieu et dans la communion avec Lui que le pécheur trouvera l'esprit qui relève et qui sanctifie. La repentance et la conversion du pécheur ne sont donc que le moyen de l'appropriation personnelle et subjective du pardon dont la cause et le fondement objectifs sont dans la volonté paternelle de Dieu. C'est ce que marque admirablement la parabole de l'enfant prodigue. Nous y voyons le père toujours prêt à accueillir son fils dans la maison paternelle parce qu'il n'a pas cessé de l'attendre et de l'aimer. Mais encore faut-il que le fils revienne à la maison pour bénéficier du pardon et de l'amour paternels.

Digitized by Google

Il nous reste, en terminant, à examiner un dernier argument avancé par les expiationnistes. Si, disent-ils, vous éliminez le caractère expiatoire des souffrances et de la mort de Jésus-Christ, quelle valeur et quelle importance reste-t-il à la passion de notre Seigneur pour son œuvre salutaire ?... A cette question notre réponse sera brève, vu que nous en avons déjà donné tous les éléments dans notre étude des paroles de Jésus sur sa mort.

Tout d'abord, nous insistons une fois de plus sur ce fait qu'au point de vue purement historique, la mise à mort de Jésus par les chefs religieux de son peuple s'explique naturellement et suffisamment par l'opposition et la haine croissantes que la personne et l'enseignement de Jésus soulevèrent chez les docteurs de la loi et les prêtres. Pour échapper au sort tragique qui le menaçait, Jésus n'avait qu'un moyen : se taire, abandonnner sa tâche et désobéir à Dieu. C'est dire que pour lui il ne pouvait en être question.

Mais Jésus n'a pas compris et accepté seulement la nécessité historique de sa mort. Il en a aussi entrevu la nécessité pour le succès de son œuvre salutaire. D'abord, par Jean XII, 24-25, nous voyons que Jésus s'est rendu compte, par ses observations et sa propre expérience, de cette grande loi du monde physique et moral « que la vie sort de la mort, que toute vie supérieure a pour condition nécessaire la mort d'une vie inférieure ou à une vie inférieure ». Quant à vouloir expliquer le pourquoi de cette loi mystérieuse, dont nous constatons tant d'exemples dans la nature comme dans l'histoire de l'humanité, c'est le secret de Dieu. Disons seulement que nous n'entrevoyons pas comment, sans cette loi, et par conséquent sans la pratique du renoncement à soi-même, l'homme arriverait à cette pleine maîtrise de soi, par laquelle l'enfant de Dieu doit ressembler à son créateur.

Remarquons ensuite combien il aurait manqué à l'ascendant moral et à l'autorité religieuse de Jésus-Christ s'il n'avait pas donné aux hommes l'exemple d'une obéissance à Dieu allant jusqu'à la mort de la croix, et d'un amour pour l'humanité n'ayant pas reculé devant le sacrifice de sa vie. Par là il a pu conquérir les consciences et les cœurs dans une mesure que n'a atteint aucun autre fondateur de religion, parce qu'aucun autre

Digitized by Google

n'est allé jusqu'à sceller de sa mort le témoignage de sa vie et de sa parole. Mais gardons-nous bien de séparer la passion de Jésus de sa vie antérieure. Celle-là n'a pas une signification et une valeur différentes de celle-ci. Agissant ou souffrant, vivant ou mourant, Jésus ne faisait qu'accomplir l'œuvre salutaire que lui avait confiée son Père céleste, renonçant à lui-même par amour pour ces êtres humains qu'il voulait arracher à l'empire du péché pour en faire des enfants de Dieu et des héritiers de la vie éternelle. Qu'il parle sur les collines de la Galilée ou dans le temple de Jérusalem, qu'il prie pour ses disciples, ou qu'il guérisse moralement ou physiquement un de ses auditeurs, qu'il soit angoissé en Gethsémané ou agonise sur la croix, ce sont toujours les mêmes sentiments qui l'inspirent et la même œuvre qu'il poursuit. La croix est un sommet sans doute, mais un sommet qui ne fait que couronner une ascension qui a duré la vie entière de Jésus depuis le jour où il sut distinguer le bien du mal, la voix de Dieu des voix du monde.

La seule chose que, dans la carrière de Jésus, marque spécifiquement la croix du Christ, plus que tout autre fait de l'histoire, c'est la profondeur de l'état de péché du genre humain, en nous montrant le Saint et le Juste, le Maître doux et humble de cœur, haï jusqu'à la mort par ceux qui passaient, au sein du peuple juif, pour les honnêtes gens, les gens pieux. Et c'est précisément aussi parce qu'elle fait ainsi toucher du doigt la gravité tragique du péché, que la vision de la croix du Calvaire a remué tant de consciences et provoqué tant de repentirs.

Enfin, si notre but était ici de traiter dans son ensemble le grand sujet de la rédemption, nous ferions encore remarquer que le développement du genre humain ne peut s'effectuer que sous l'empire de la loi de la solidarité. Nous pâtissons des fautes d'autrui comme nous bénéficions de leurs bonnes actions. C'est en acceptant les souffrances physiques et morales qu'entraîne souvent, dans un monde pécheur, la fidélité au devoir, que les justes font briller le plus la majesté de celui-ci et qu'ils font avancer le règne du bien. C'est en vivant au milieu des pécheurs et en acceptant les douloureuses conséquences de cette situation que Jésus a jeté dans l'humanité la semence d'une vie nouvelle. Dans ce sens-là on peut dire que Jésus — et avec lui tous ceux qui souffrent dans le même esprit, par fidélité au devoir — expient les fautes de l'humanité, tandis que celle-ci bénéficie de

Digitized by Google

son œuvre, comme elle bénéficie aussi des efforts et des souffrances de tous les hommes de bien. Entre ceux-ci et lui, la différence est non de genre mais de mesure. Nous ne faisons qu'indiquer ces différents points en laissant à nos lecteurs le soin d'y réfléchir.

Les personnes qui ont eu la patience de nous lire jusqu'au bout, sans parti-pris, comprendront pourquoi nous ne pouvons tenir pour évangélique une doctrine qui va à l'encontre de l'enseignement du Christ et heurte de front la conscience et la raison de tant de chrétiens. Il n'y en aura pas moins, dans notre pays et ailleurs, de braves chrétiens pour soutenir que la doctrine de l'expiation constitue « le vieil Evangile de la rédemption » comme si l'Evangile de Paul avait précédé celui de Jésus-Christ. Nous n'aurions cure de combattre leurs idées, puisqu'ils y trouvent leur édification, si plusieurs de ces gens-là, M. Ruben Saillens en tête, ne revendiquaient pas pour leur théologie le monopole de la vérité chrétienne et ne jetaient pas la suspicion sur les convictions de ceux qui ne peuvent imputer au Père céleste les sentiments sanguinaires d'un dieu Moloch. Pour notre part, nous protestons contre ce procédé aussi peu charitable que dénotant une grande ignorance du développement de la pensée chrétienne à travers les âges. Que ces évangélistes-là en restent à la théologie du Réveil, c'est leur droit, et nous ne songeons pas à le leur contester, mais qu'ils ne s'arrogent pas celui d'identifier leur théologie avec l'Evangile, comme si Dieu leur avait confié le privilège d'en être seuls les fidèles interprètes. Qu'ils prêchent et exposent leur foi en se servant des formules de nos grands-pères et arrière-grands-pères, nous n'avons rien à y redire, puisque ce sont celles qui cadrent le mieux avec leur mentalité. Mais qu'ils laissent aux protestants que ces formules offusquent, le droit de traduire en des formes nouvelles, mieux adaptées à l'esprit de notre temps, le trésor de grâce qu'est l'Evangile de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. Ce n'est ni la théologie ni l'absence de théologie qui sauve, c'est la foi agissante par la charité. Que les prédicateurs de l'Evangile, à quelque Eglise ou école théologique qu'ils se rattachent, s'en souviennent et s'en inspirent. La cause du règne de Dieu aura tout à y gagner.

LOUIS EMERY

Digitized by Google

MISCELLANÉES

BIBLIOGRAPHIE

— Au lieu d'une trentaine d'emprunts au grec admis généralement en hébreu, M. Maurice Vernes *(Les emprunts de la Bible hébraïque au grec et au latin.* 29e vol. de la Bibliothèque de l'Ecoles des Hautes-Etudes. Section des sciences religieuses. Paris, Leroux, 1914. 256 pages in-8, 7 fr. 50) en découvre plus de 300, ainsi que 40 emprunts au latin Ces emprunts seraient antérieurs et surtout postérieurs aux conquêtes d'Alexandre. Cette enquête, menée sans aucun souci des lois de la phonétique, n'aboutit qu'à des rapprochements plus ou moins artificiels (p. ex. qâhal = καλέω).

Cette thèse est d'ailleurs moins neuve que ne croit peut-être M. Vernes : nous avons relevé dans l'édition anglaise du dictionnaire hébreu de Gesenius par Tregelles (Londres 1857) plus de 130 des rapprochements invoqués par M. Vernes. P. H.

— L'Association chrétienne d'étudiants de la Suisse romande a tenu cette année à Neuchâtel sa conférence annuelle de printemps, qui se réunissait jusqu'ici dans l'intimité d'une petite ville vaudoise. Un public universitaire très nombreux et très attentif a suivi quatre jours durant les conférences, travaux et cultes qui figuraient au programme très riche élaboré par le Comité central. Le volume sur lequel nous attirons l'attention de nos lecteurs (*Neuchâtel 1914*. Un vol. in-12, de 133 pages. Lausanne, Imprimerie coopérative La Concorde, 1914. Prix : 2 fr.) contient quelques-uns de ces travaux. M. le professeur Albert Dartigue, de Genève, répond à cette question : Avons-nous le droit d'apporter à d'autres nos convictions religieuses ? par une conférence vigoureuse et d'une belle liberté d'allures. M. Horace Micheli cherche dans l'histoire des temps modernes les preuves de l'étroite parenté du christianisme et de la démocratie ; sa thèse, très habilement soutenue, prêterait à une intéressante discussion. MM. A. Grandjean et Wilhelm Schlatter donnent deux travaux très actuels sur l'Evangile dans ses rapports avec les races inférieures et avec la Chine contemporaine. M. Paul Sublet étudie la situation sociale en Suisse ; le volume se termine par le culte de M. le pasteur James Siordet : Solidaires et responsables. — Cette élégante brochure prendra place sur les rayons de nos bibliothèques à côté de la collection des *Sainte-Croix*, elle ne la déparera pas.

Ce numéro devait contenir une Revue générale *sur* l'espérance chrétienne *que son auteur, retenu par la mobilisation, n'a pu livrer assez tôt pour qu'elle parût dans ce fascicule; elle sera publiée ultérieurement.*

Digitized by Google

LA MORALE ÉVANGÉLIQUE ET LA GUERRE

La morale évangélique, chacun l'accordera, ne prétend pas s'appuyer sur aucune « science des mœurs » existante. Elle ne déduit pas ses préceptes de la réalité *qui est*. Elle les déduit d'une réalité *qui*, de son point de vue, *doit être*. Elle propose un idéal. Elle est ce qu'il semble bien que, en dépit du si sympathique effort tenté par l'école de M. Lévy-Bruhl pour en apparenter la méthode à celle des sciences physiques, la morale doive continuer à être : une législation émanant de principes admis avant toute expérience. Science des mœurs, elle comprendrait la guerre, et en noterait les lois. La guerre est dans les mœurs. Elle est la manifestation normale du régime social de la nature. Elle paraît en revanche absolument exclue, en son principe même, de la société telle que la conçoit l'Evangile. On voudra bien admettre que, pour décrire ce pacifisme intégral de l'Evangile, nous nous abstenions de livrer de fastidieuses et inutiles batailles de textes. Nous procéderons par larges affirmations de ce qui, dans ces souvenirs et commentaires apostoliques qu'a rassemblés le Nouveau Testament, nous paraît être indubitablement la pensée de Jésus : en somme, ce hors de quoi l'Evangile ne différant plus d'aucune autre morale ne mériterait plus d'en être distingué.

Digitized by Google

I

Il y a, entre le régime social que la nature fait à l'humanité et celui que l'Evangile lui recommande, une opposition essentielle.

Le premier est individualiste. Son principe, c'est l'individu unique ou le groupe unifié et individualisé que leur affirmation de soi-même oppose à d'autres groupes individualisés : simples types de l'espèce, clans, nations, races séparés d'autres types, d'autres clans, d'autres nations et d'autres races par cette volonté d'être *isolément*, ou d'être *avant tout pour soi*, qui est la manifestation de l'instinct vital. La nature présente ainsi un ensemble plus ou moins chaotique d'organismes humains dont les actes obéissent au mobile de l'individuellement utile. Actes isolés, pour l'intérêt de l'unité individuelle ; actes de l'individu, pour l'intérêt du groupe ; actes des groupes, pour l'intérêt du groupe supérieur individualisé. Et s'il arrive, à l'intérieur de chaque groupe particulier, que les mesures de la conservation sociale s'inspirent d'un droit relatif admis ou subi par les individus associés et dont la reconnaissance implique de leur part un renoncement relatif, à l'extérieur, de groupe à groupe, elles revêtiront à l'état de permanence latente le caractère de l'hostilité ; elles en arriveront nécessairement à s'inspirer de la violence, masquée de ruse diplomatique ou brutalement étalée. L'homme naturel, individu unique ou individu multiple, s'attachant au maintien de ses limites contre les empiètements du voisin ou visant à l'extension de ses limites contre le gré du voisin, est et demeure le *homini lupus*. Il obéit et ne peut obéir qu'à la nécessité de lutte et de mort qui régit le monde organique. Cela ne l'empêche nullement d'ailleurs d'avoir sa religion et de demander pour ses efforts l'aide d'un dieu ; dieu qui n'étend pas son pouvoir au delà des limites de l'individu unique ou multiple

Digitized by Google

qui l'adore, ou qui ne les étend pas au delà sans se heurter au pouvoir du dieu du groupe voisin. Car chaque foyer, chaque clan, chaque nation a son dieu ou ses dieux, et les rivalités des groupes humains ont leur répercussion entre les dieux. Dans le grondement de la mêlée héroïque qui fixera le sort de Troie, l'Iliade démêle la voix des Olympiens aux prises. L'Homère des mêlées actuelles n'aura pas de peine à opérer dans une pire confusion une distinction du même genre. A l'hostilité normale du régime moral de la nature correspond en religion, pour chaque peuple en particulier peut-être la monolâtrie, pour l'humanité en général le polythéisme en ses formes les plus diverses.

Le principe social de l'Evangile — même à un examen superficiel il n'échappera pas que l'Evangile ait un principe social — c'est l'universalisme. A l'état de dispersion que constitue en fait, dans l'ordre de la nature, l'attachement des individus à leurs limites, il oppose la vision d'un ensemble où seraient compris tous les hommes, comme il oppose à la multiplicité des dieux païens l'unité de Dieu le Père. Car il y a de part et d'autre entre la morale et la religion le rapport le plus étroit. La conception des choses sous l'angle de la nature ne pouvait amener qu'à l'*homo lupus ;* la conception des choses sous l'angle de l'Evangile amènera à l'*homo frater*. A la notion religieuse de paternité divine correspond en effet, pour Jésus, la notion morale de fraternité humaine.

Dieu est pour toi un Père ; les hommes doivent être pour toi des frères. En tout homme il y a quelque chose de Dieu comme en tous les enfants d'une famille il y a quelque chose du père. Les sentiments de l'enfant pour l'enfant sont aussi, par leur retentissement dans l'âme du père, les sentiments de l'enfant pour le père. L'amour que tu témoignes à l'homme, tu le témoignes à Dieu. Ton indifférence ou ta haine à l'égard de l'homme, Dieu les ressent comme une haine ou une indifférence à son égard. Y a-t-il autre

Digitized by Google

manière de haïr ou d'aimer Dieu que de haïr ou d'aimer les hommes ? « Quand le Fils de l'homme viendra... il séparera les uns d'avec les autres... et dira à ceux qui seront à sa droite : Venez, vous les bénis de mon Père... j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, j'étais étranger et vous m'avez recueilli.... Seigneur, quand ?... Toutes les fois que vous l'avez fait à l'un de ces petits d'entre mes frères, vous me l'avez fait à moi-même ! Ensuite il dira à ceux qui seront à sa gauche : Retirez-vous, maudits... car j'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger ; j'ai eu soif et vous ne m'avez pas donné à boire ; j'étais étranger et vous ne m'avez pas recueilli.... Seigneur, quand ?... Toutes les fois que vous ne l'avez pas fait à l'un de ces plus petits, vous ne l'avez pas fait non plus à moi-même. » Tu ne peux donc être fils de Dieu si tu n'es pas le frère de l'homme, et de tout homme. Un accroc à la fraternité, c'est la paternité qui s'écroule. Entendons-nous : que tu manques à la fraternité, même à l'égard d'un seul homme, c'est de la paternité divine que tu t'exclus.

Tu voudrais établir des différences et rester libre de tenir à l'écart les indignes ? Mais, si Dieu distinguait, serais-tu d'entre les dignes ? Tout homme n'est-il pas pour Dieu le Père un Enfant prodigue ? Dieu t'accueille quoique indigne, et il te traite en fils de la maison ; Prodigue accueilli, tu dois devenir pour ton prochain un Bon Samaritain ; tu dois traiter en frère ton prochain. Ce que tu as à oublier de sa part n'est que peu de chose en proportion de ce que Dieu a oublié de ta part. Si tu hésites à lui remettre sa dette, Dieu devra-t-il continuer à considérer la tienne comme remise ? « Si vous pardonnez aux hommes leurs offenses, votre Père céleste vous pardonnera aussi les vôtres ; mais, si vous ne pardonnez pas aux hommes leurs offenses, votre Père céleste ne vous pardonnera pas non plus les vôtres. »

Dieu, d'ailleurs, ne distingue pas. Ses fils, ce sont tous les hommes, parce que son amour veut les considérer

Digitized by Google

comme tels. Et de même ton prochain, ce fils de Dieu qu'est tout homme, c'est tout homme que tu rapproches de toi dans le sentiment d'une commune parenté divine, c'est tout homme dont tu te rapproches par amour fraternel inspiré de l'amour paternel; tout homme, en conséquence, celui-là même qui ne t'aimerait pas : « Afin que vous soyez fils de votre Père qui est dans les cieux, aimez *vos ennemis ;...* il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et il répand sa pluie sur les justes et les injustes. Si vous aimez ceux qui vous aiment... que faites-vous d'extraordinaire ? les païens même n'en font-ils pas autant ! Soyez parfaits [dans l'amour] comme votre Père céleste est parfait. » Que cet amour englobe avec l'ennemi personnel et l'adversaire politico-religieux aussi et à plus forte raison l'étranger, il est inutile d'y insister : l'étranger rentre dans la famille du Père et il y a moins de haine à vaincre pour l'aimer que pour aimer les premiers.

Le mobile de la conduite qui consistait tout à l'heure dans l'individuellement utile et présupposait en tout temps l'hostilité effective et l'éventualité de la violence à l'égard d'autrui, se hausse ici à l'universellement utile. L'universellement utile c'est l'amour. *L'amour évangélique a pour trait caractérisque le renoncement aux prérogatives de l'individu ou du groupe individualisé partout où leur maintien menacerait l'universalité essentielle de la société humaine.* Pour affirmer l'universalité de sa paternité Dieu s'est renoncé lui-même. N'est-ce pas un renoncement; n'est-ce pas, dans l'abandon des exigences de sa justice, un don de lui-même que le pardon qu'il accorde sans condition au Prodigue, que la mansuétude avec laquelle il fait « luire son soleil sur les méchants comme sur les bons ». N'est-ce pas, dira bientôt la pensée apostolique, un renoncement, n'est-ce pas un abandon de ses limites que le don de lui-même que Dieu nous fait en son Unique? Et Jésus a manifesté aux hommes en sa personne le renoncement divin. La pensée apostolique se plaira à le représenter Parole-Dieu auprès de Dieu s'in-

Digitized by Google

carnant pour enseigner les hommes, ou Messie préexistant au sein de Dieu prenant « forme de serviteur » et se rendant « obéissant jusqu'à la mort de la croix » pour les sauver. Elle en tirera pour la conduite des chrétiens cette direction générale : « Soyez animés des sentiments dont Jésus-Christ a été animé ; que nul n'ait en vue ses propres intérêts, mais que chacun ait égard à ceux des autres ». Le Maître avait dit lui-même plus simplement : « Je suis venu pour servir ». Et il imposait à ses disciples la loi de l'asservissement volontaire : « Quiconque veut être grand parmi vous, qu'il soit le serviteur de tous » ; « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il renonce à soi-même ». Pour en marquer nettement l'extension extrême il reprenait le commandement ancien : Tu aimeras ton prochain comme toi-même, et l'amendait en ces termes : « Aimez-vous les uns les autres *comme je vous ai aimés* », vous renonçant vous-mêmes, s'il le faut, comme je me suis renoncé.

Comme je vous ai aimés, les limites extrêmes du renoncement évangélique sont dans l'abandon de toute résistance aux violences de l'ennemi. Jésus l'a enseigné : « Vous avez entendu qu'il a été dit : œil pour œil et dent pour dent. Mais, moi, je vous dis de ne pas tenir tête au méchant... » Il s'agit, qu'on l'entende bien, de s'abstenir non de toute résistance quelle qu'elle soit, mais de toute résistance *par la violence*. C'est pour soutenir la plus vive des luttes au contraire, la lutte contre le mal, et pour assurer la victoire du bien que Jésus commande aux siens, en face du méchant, de laisser là les armes du régime naturel pour se servir des seules armes de l'amour. Faiblesse ? Qui l'osera dire ? Une preuve de force intérieure beaucoup plutôt, puisque le renoncement à la violence suppose de la part de celui qui en est capable une victoire personnelle sur la tyrannie des réflexes les plus élémentaires de l'organisme physique. Faible ce Richard Weaver dont W. James a rappelé le cas impressionnant ? Mineur et boxeur émérite, converti à l'Evangile, il s'avise

Digitized by Google

un jour de suivre à la lettre le précepte de Jésus et, giflé sans raison par un camarade, il tend l'autre joue. « Il me frappa cinq fois. Je lui tendis ma joue pour la sixième fois ; mais il se détourna et partit en jurant. Je lui criai : que le Seigneur te pardonne comme je le fais, et qu'il te sauve ! » Une preuve de force intérieure et une source de force effective sur les autres. Deux jours après, l'agresseur accueille en pleurant Weaver et lui dit : « Richard, veux-tu me pardonner... Je t'ai pardonné, lui dis-je ; demande à Dieu de te pardonner... Je lui serrai la main ». (1) Méthode indéniablement efficace — ce seul exemple interdirait de prétendre le contraire — quoique tout opposée aux méthodes naturelles, Jésus l'a enseignée : elle était dans l'exemple de Dieu, Père du Prodigue. Il l'a pratiquée lui-même. Car on ne rappellera pas à l'encontre de cette assertion la véhémence avec laquelle il tance à l'occasion ses adversaires : il ne s'agit pas là de violence physique. On ne dira pas davantage qu'en une occasion mémorable il n'a pas tendu l'autre joue. Ce serait oublier que peu auparavant, à l'heure décisive de sa carrière, il a donné au disciple qui voulait le défendre l'ordre fameux : « Remets ton épée dans le fourreau », et que peu après, à l'heure finale, en un acte d'amour qui résume et parachève l'œuvre de toute sa vie, il dira pour ses bourreaux la plus fameuse prière : « Père, pardonne-leur ».

Renoncer à soi-même ! On a pu voir là le précepte d'une morale d'esclavage ; et ne vient-il pas d'être question d'asservissement ? C'était, nonobstant l'apparence, le précepte d'une morale de libération. Ce soi-même auquel il s'agit de renoncer ici, c'est en effet celui de l'homme selon la nature. C'est cette extension de l'être dans le champ de la nature et selon les modes d'évolution de la nature, cette identification de l'être humain avec l'être animal où l'individu un ou multiple croit s'épanouir et où il s'épanouit en

(1) W. James, *L'expérience religieuse*, p. 238.

Digitized by Google

effet, mais aux dépens du meilleur multiple et du meilleur soi-même, aux dépens de l'Humanité autour de lui, et de l'Homme en lui.

La ruse ou la brutalité qu'il est obligé de déployer sans cesse pour s'affirmer dans des limites qu'il ne maintient et qu'il n'élargit que contre les autres l'enchaînent au niveau de l'animalité et font de lui non seulement le *homo homini*, mais encore le *homo sibi lupus*. Qu'il passe au régime évangélique, il acquerra le meilleur soi-même de l'Homme digne de ce nom. Le renoncement qu'accepte l'individu le discipline en effet ; il en ramasse et en concentre les énergies ; il en précise les contours compromis aux confins de l'animalité et leur impose l'empreinte de la personnalité. Allât-il jusqu'à l'acceptation de la mort, la loi se vérifie. Ou dirons-nous que la personnalité de Jésus martyr et des martyrs qui le suivirent se soit évanouie avec le dernier souffle de leur vie matérielle ? N'a-t-elle pas acquis à ce moment précis son plus haut et son plus inaltérable relief ? Et en même temps qu'il enfantait la personne humaine, le renoncement a rendu possible l'Humanité. Cet idéal d'une fraternité de tous qui s'est imposé à elle le jour où elle a eu conscience de la paternité divine à son égard, il rend la personne nouvellement née capable de le réaliser. Le jour où elle a su que Dieu était un Père pour elle, elle a eu la vision de l'humanité fraternelle ; à mesure que, s'appliquant au renoncement, elle parvenait à faire triompher en elle les intérêts de tous sur ses intérêts particuliers ou sur les intérêts des groupes individuels dont elle faisait partie, elle contribuait à réaliser sa vision. Dépouillant le *lupus*, elle devenait le *frater* et créait des *fratres ;* laissant là et entraînant par la contagion de l'amour les autres à laisser là, dans la mesure où elles risquaient de provoquer les oppositions d'intérêts, les singularités naturelles de l'individu, de la famille, de la nation, de la race, par dessus toutes les barrières qui s'efforcent de lui faire obstacle, elle contribuait à instituer l'Humanité.

Digitized by Google

La pensée chrétienne traditionnelle a suffisamment insisté sur le sacrifice que fit Jésus de son individualité particulière quand il accepta la mort. A-t-on assez remarqué, a-t-on assez retenu l'austérité âpre qui caractérisa ses rapports avec les individualités naturelles multiples les plus notables, la famille et la patrie ? Rien n'est plus fréquent dans la prédication chrétienne ou dans les livres de morale chrétienne que la présentation de Jésus comme homme de la famille et comme homme de la patrie. Rien n'est d'un évangélisme plus douteux : Jésus est l'homme de la fraternité universelle. Aurait-il nié le bien fondé de la famille ou de la patrie ? Rien n'autorise à le prétendre. Mais tout autorise à affirmer qu'il a condamné l'attachement à la famille ou à la patrie dès que, trop exclusivement inspiré de l'ordre naturel, il induit par l'oubli des liens qui, sous le regard du Père, rattachent l'homme à tout homme, à rester dans l'étroitesse individualiste. Lui-même, à vrai dire, il est le Sans foyer, et le Sans patrie. L'hospitalité qu'il accepte à l'occasion chez ses amis de Béthanie, l'émotion qu'un jour fit naître en lui la vue de Jérusalem et d'autres traits de ce genre, rares d'ailleurs dans les souvenirs des Evangélistes, n'auraient jamais dû faire illusion à ce sujet. Ils n'ont pas empêché le Fils de l'homme de n'avoir « pas de lieu où reposer sa tête ».

Sa famille ? — Il a pu, jeune, croître « en sagesse et en grâce » dans l'intérieur de Joseph et de Marie, et apprendre en toute modestie le métier paternel. Dès le début de son ministère public il se détache des siens avec une décision qui paraîtra dure à quiconque elle ne paraît pas sublime, et dont la sublimité reste dure. Un jour que, accaparé par la foule attentive, on vient lui annoncer sa mère et ses frères : « Qui est ma mère, se borne-t-il à répondre, et qui sont mes frères ? » Puis, promenant ses regards sur ceux qui sont assis autour de lui : « Voici, dit-il, ma mère et mes frères, car celui qui fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, et ma sœur, et ma mère ». S'agirait-il là d'une mesure dictée par

Digitized by Google

des circonstances spéciales — ses parents venaient se saisir de lui, croyant qu'il avait « perdu l'esprit » ! — Non, car conséquemment à son attitude personnelle, Jésus a donné à ses disciples cet avertissement d'une portée toute générale et qui, s'il n'emporte pas toujours les mêmes conséquences, relève indéniablement du même esprit : « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi ; celui qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi ». Il n'est pas hors de toute vraisemblance de penser que l'opinion de saint Paul sur le mariage : « se marier c'est bien, s'abstenir du mariage, c'est mieux », à propos de laquelle l'apôtre reconnaît d'ailleurs n'avoir « pas d'ordre du Seigneur », ait été celle de Jésus lui-même. Il s'oppose absolument (1) au divorce. Mais cette décision, d'après le contexte, dit moins en faveur du mariage qu'elle ne dit contre le renouvellement du mariage. Dieu, créant l'homme homme et femme, a institué le mariage : se marier, c'est bien. Divorcer *et prendre une autre femme*, c'est « commettre adultère » — c'est-à-dire briser l'unité de la famille par l'infidélité commise à la première femme ? Bien plutôt, ce serait sacrifier avec excès à une extension de nature individualiste à laquelle le mariage unique autorise à sacrifier avec mesure. Mesure dépassée, mesure permise... ! Oui, pour un peu, le mariage apparaîtrait comme une permission plutôt que comme un devoir. Et c'est l'impression que les disciples, conscients de la nuance, paraissent éprouver d'après leur remarque : S'il en est ainsi « il vaut mieux ne pas se marier ». Jésus admet cette conclusion : « Les hommes ne sont pas tous capables d'entendre ce conseil... Libre à celui qui en est capable de le suivre... pour le royaume de Dieu. »

Jésus est moins encore l'homme de la patrie. Si quelques textes isolés paraissaient contredire cette assertion, l'attitude

(1) On sait que la restriction faite par Matthieu « XIX, 9 » « Celui qui répudie sa femme, *si ce n'est pour cause d'infidélité...* » est absente du texte, probablement primitif, de Marc (X, 1-12).

Digitized by Google

réelle de Jésus à l'égard de son pays en établit indubitablement le bien fondé. Depuis des siècles la patrie juive avait perdu l'indépendance politique, et jamais plus qu'à l'époque de Jésus, sous la domination romaine, elle n'avait eu plus de fils désireux de la lui rendre. On a souvent analysé l'atmosphère de révolte qui imprégnait alors Israël, le désir exaspéré de la venue du Messie qui réaliserait les espoirs populaires. Nul doute que la plus grande part de la faveur populaire qui, au début de son ministère, s'attacha à Jésus, n'ait eu son origine dans la persuasion qu'il serait le libérateur attendu. Nul doute que l'origine du revirement d'attitude qui se manifesta bientôt n'ait été dans la déception de cette attente. Car Jésus, sur ce point, trompa l'attente patriotique et, dirons-nous, du point de vue naturel, légitimement patriotique de ses concitoyens. Les historiens, si divisés dans leurs conceptions de la vie du Maître, et actuellement assez généralement disposés à renoncer à tout essai de la reconstituer, s'accordent à reconnaître dans la Multiplication des pains, le moment décisif précis où elle commence à s'acheminer vers l'issue fatale ; dans la multiplication des pains, ou plutôt dans une conséquence de ce prodige qui, entourée de mystère dans la relation des trois premiers Evangiles, est clairement exposée dans le quatrième : « Les gens... disaient : c'est vraiment le prophète... ils allaient venir l'enlever pour le faire roi ». Ainsi l'exaltation patriotique des Juifs croit trouver en Jésus son héros. Mais Jésus se refuse à cette mission, à certains égards fort honorable. Non sans peine. La foule insista, et vraisemblablement aussi ses disciples, qui partagèrent longtemps les ambitions nationales de leur peuple : « Il *obligea* ses disciples à monter dans la barque et à le précéder sur l'autre rive, pendant qu'il renverrait la foule ». Et si lui-même « monta seul sur la montagne, à l'écart, afin de prier » c'est sans doute pour mieux s'affermir dans une résistance qui lui coûtait. Mais il a résisté. Et son refus, il va le payer de sa popularité. « Dès ce moment plusieurs cessèrent de le suivre. » Il va le payer

Digitized by Google

d'une part au moins de ses souffrances et de sa mort : « Dès lors Jésus commence à montrer à ses disciples qu'il lui fallait souffrir... et être mis à mort... » Et sa destinée s'accomplit. Rien dans la suite ne permet de penser qu'il regretta son attitude. Si, peu avant la fin, il lui arrive de jeter sur Jérusalem une plainte lourde de tendresse meurtrie, ce n'est pas la capitale de sa patrie dont il déplore le sort, c'est la ville aimée dont il eût voulu voir les enfants, répondant les premiers à une plus haute vocation, franchir les premiers les portes du royaume de Dieu.

Non, Jésus n'est ni l'homme de la famille, ni l'homme de la nation; il n'est l'homme d'aucun groupe individualisé selon l'ordre de la nature. Il ne voulut pas l'être. Il ne fallait pas qu'il le fût. On le sentit bientôt au sein des premières générations chrétiennes, et les merveilleux récits de la nativité recueillis par Matthieu et Luc, et les considérations johanniques ou pauliniennes sur l'origine métaphysique du Christ sont là comme autant de preuves de ce sentiment, parce qu'elles en sont le produit : il n'était pas de l'ordre naturel. Jésus de Nazareth, fils de Joseph, le charpentier, sujet israélite? Non. Ce n'était là que l'apparence. En réalité, il était le Christ, le fils du Dieu vivant, sans filiation, sans nationalité, sans attache à aucune race humaine particulière. Ou si, à l'origine, la réalité, c'était l'ordre naturel, il fallait qu'à la fin ce fût l'ordre divin. Il fallait, imposant à son individualité la plus dure discipline, que Jésus devînt par le renoncement à ses liens avec les groupements restreints les plus chers au cœur de l'homme naturel, l'Homme de l'ordre divin, le chef de la famille, le roi de la patrie des enfants du Père, le fondateur de la fraternité humaine universelle. Au surplus n'est-ce pas, par cette rupture avec les groupes individualisés où l'être humain a ses origines et où il se prolonge, le renoncement suprême qui se prépare, pour lui, de son individualité particulière ?

Digitized by Google

Le renoncement auquel s'astreignit Jésus, dira-t-on peut-être, lui était imposé par sa mission de fondateur. Cela est vrai. Si l'on veut en conclure que tous ne sont pas capables de pousser le sacrifice aussi loin et n'y sont pas appelés, on n'aura sans doute pas tort. Si l'on en veut conclure que les disciples de Jésus peuvent se soustraire à tout renoncement, on raisonnera, me semble-t-il, contre toute vraisemblance. Pour être avec une évidence manifeste, conformément à la mission qu'il tenait du Père, l'Homme de l'Humanité, il paraît avoir exclu de sa vie, avant qu'il s'exclût lui-même de la vie, toute relation particulière de famille et de patrie. Mettons une différence entre le Maître et les disciples, elle ne pourra pas dépasser certaines limites : quiconque, à sa suite et dans le même sentiment de la Paternité divine, se sent gagné à l'idéal de la fraternité humaine est appelé à renoncer pour l'ordinaire au moins *au caractère exclusif des relations de l'ordre naturel;* il ne doit pas perdre de vue la possibilité de briser avec elles si elles le mettaient en opposition directe avec son idéal, ni, à l'extrême, celle d'abandonner sa propre nature... Que la réalité de l'ordre idéal s'établisse et subsiste, que vienne le règne de Dieu et que le disciple en fasse le premier objet et le principal de ses efforts, voilà la règle qu'il est permis de penser que Jésus établit. A chacun de fixer la mesure de renoncement qu'elle lui impose. Personne, qui veut être son disciple, ne peut l'être sans une mesure de renoncement.

Ou bien l'Evangile dirait-il autre chose?

Un renoncement coûte toujours. Celui qu'impose la morale évangélique aura des compensations, annoncées en termes aussi vagues qu'affirmatifs : « Je vous le dis, nul n'a quitté maison, ou femme, ou frère, ou parents, ou enfants pour le royaume de Dieu, qui ne reçoive beaucoup plus dans le temps présent et, dans le siècle à venir la vie éternelle ». Il n'en coûte pas moins cher et tout porte à croire

Digitized by Google

que ce fut là le sentiment de Jésus lui-même. Sacrifier l'égoïsme familial, ou l'égoïsme national c'est, dit-il, accepter « une croix » ; la même pensée conclut en effet, en termes presque identiques, ses remarques sur l'un et l'autre sujet. « Si quelqu'un veut venir après moi... qu'il se charge de sa croix » ; « celui qui ne prend pas sa croix... n'est pas digne de moi ». Ne s'agit-il pas d'accepter ou de vouloir une violence, voire une violation des désirs et des droits naturels les plus légitimes ? Royaume de ce monde et royaume de Dieu (Jésus), chair et esprit (saint Jean, saint Paul), régime social selon la nature et régime social selon l'Evangile, ce sont là, nous l'avons reconnu par l'examen de leur principe, réalités de deux plans différents. Le passage de l'un à l'autre ne s'opère pas d'insensible façon, en vertu d'un simple développement de l'évolution naturelle : l'idéal de la cité fraternelle n'appartient pas à la nature et il ne peut dominer une morale évolutioniste à la Spencer qu'en vertu d'un inconscient emprunt à l'Evangile. Le passage exige une révolution ; un arrachement, un déracinement et une transplantation de l'arbre de la vie d'un plan à l'autre : ce que les trois premiers Evangiles appellent de préférence la conversion et que saint Jean et saint Paul appellent la nouvelle naissance. Conversion, naissance à un ordre de choses où l'homme entre non seulement avec Dieu mais aussi et du même coup avec les hommes, en des relations nouvelles ; avènement au sentiment de la paternité (conversion telle que l'entend le christianisme traditionnel), mais avènement aussi et du même coup au sentiment de la fraternité (conversion telle que l'entendrait le socialisme) ; et manifestation de l'un par l'autre en cette intime union de la religion et de la morale que n'observe pas l'Eglise en sa généralité et que répudie en général le socialisme, mais qui doit être le précieux secret de l'Evangile.

Le passage coûte, mais la paix du monde est à ce prix. L'ordre social naturel en effet est, de par son principe même, le régime de la guerre. La position de la valeur dans

Digitized by Google

l'individu unique ou dans le groupe unifié et l'attachement aux intérêts particuliers qui en résulte opposent nécessairement les individus aux individus et les groupes individualisés aux groupes individualisés en des conflits où la force seule, finalement, décide. Force de l'intelligence, force de l'habileté, force de la ruse, force de l'audace, force des poings ou des armes selon les cas, en des rencontres de multiples genres : conflits du travail et du capital, tensions économiques, concurrence industrielle et commerciale, antagonisme politique, paix armée, déchaînement des batailles, peu importe. C'est là toujours l'application du même moyen, la force, au même problème, celui des oppositions de l'individualisme.

Le passage opéré à l'universel, c'est l'amour étendu à tous les hommes qui règle les relations des hommes. Au premier degré, dans le cas supposé — le plus simple sinon le plus fréquent — où les individus en présence feraient un égal effort de renoncement, ce que l'on pourrait appeler la justice, l'équilibre dans l'amour ; maxime : aimez-vous les uns les autres ; faites aux autres ce que vous voudriez que les autres vous fassent. Au second degré, en présence de prétentions individualistes exagérées, le sacrifice dans l'amour, l'acceptation volontaire et charitable d'une plus forte part de renoncement — aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés — jusqu'aux corollaires extrêmes de l'amour. L'amour qui se renonce, c'est la paix. Dans le cas le plus simple les individus en présence, conscients de leur fraternité devant Dieu le Père, font un égal effort de renoncement. Nul ne cherchant à étendre aux dépens d'autrui ses limites individuelles, c'est la paix — repos des luttes économiques et repos des luttes guerrières offensives — dans la justice. Dans le cas contraire, le disciple de Jésus refusant de répondre à la violence par la violence, c'est encore la paix, la paix « à tout prix » par l'abstention même de la violence défensive. La paix des lâches, la paix contre l'honneur? Qui le dira, même d'entre les partisans réfléchis de

Digitized by Google

la morale de l'ordre naturel ? La paix par l'amour qui se sacrifie, la paix des héros de l'ordre divin.

Nous l'affirmions dès le début : il n'y a pas de morale évangélique de la guerre.

II

Morale impraticable ? idéal inaccessible sur la terre ? Dans l'idée de Jésus, certes pas. La variété surprenante des textes permet à quiconque s'attache à la lettre de discuter — et l'on sait si les exégètes ont usé de la permission — sur le caractère terrestre ou céleste, présent ou futur de la société fraternelle. Une considération pourrait suffire à couper court à de fastidieux débats : en exigeant le passage de l'individuellement à l'universellement utile, Jésus exigeait quelque chose de possible *ici-bas*. La conversion et ses conséquences individuelles et sociales dans la subordination des intérêts particuliers à l'intérêt de l'ensemble sont des phénomènes observables et observés. Des chrétiens selon Jésus peuvent exister : ils existent, ou ont existé. L'Homme et l'Humanité sont possibles. Leur avènement peut constituer une très difficile entreprise ; il n'est pas une chimère. Ce devait être pour Jésus une tâche à entreprendre sans délai, à poursuivre sans répit.

C'est cette conviction solidement fichée en la conscience qui anima le zèle des premiers disciples. Les associations de l'âge apostolique sont de véritables « fraternités ». Le communisme librement consenti par le renoncement de chacun à ses prérogatives individuelles les garantit à l'intérieur contre toute tension économique. « Personne ne disait que ce qu'il possédait était à lui en propre... car nul n'était dans le besoin. » (1) Et si d'autre part, elles visent à étendre leurs limites selon l'ordre du Maître : Allez, instruisez toutes les

(1) Je n'oublie pas que le dénuement atteignit bientôt l'Eglise de Jérusalem (II Cor. VIII-IX). Fut-ce parce que son communisme dépassait la limite du

Digitized by Google

nations, elles ne songeront à s'agrandir que par l'amour. Par la prédication de l'amour paternel de Dieu en Jésus-Christ, par la démonstration de leur amour fraternel, elles attireront librement à elles gens de toute origine : déjà il n'y a plus en elles « ni Juif, ni Grec, ni homme, ni femme » car tous y sont « un en Jésus-Christ ». Paisible à l'intérieur, l'Eglise n'admettra pas de violence envers personne à l'extérieur. Que, fidèle à son programme, elle s'acharne à convertir le monde à l'Evangile, ce sera — ce pourra être — l'avènement de la fraternité universelle, et de la paix sur la terre.

Mais une joûte épique se prépare. L'Eglise apostolique, communauté conçue selon l'esprit du Maître, forme en face des sociétés antiques, une société nouvelle *complète*. Autant et plus que les Etats de l'ordre naturel, elle prétend à l'indépendance car elle a, tous résumés dans l'amour, avec ses instruments de propagande, ses principes économiques. L'amour fraternel que fait naître et que nourrit l'amour de Dieu le Père se bornerait-il à régler les rapports spirituels des hommes, laissant à quelque autre principe le soin de régler leurs rapports temporels ? Se préoccuperait-il des besoins de l'« âme » de la communauté et point de ceux de son « corps » ? La piété de Jésus paraît ne rien connaître d'un dualisme aussi superficiel. Elle dit bien il est vrai : Pour ce que vous mangerez... ne vous en inquiétez pas. Votre Père sait... Cherchez premièrement le Royaume. C'est que, pour elle, « chercher le Royaume » c'est, en acceptant la paternité divine, prendre au sérieux la fraternité humaine : Ne vous inquiétez pas, le Père sait que, la fraternité mise au premier plan des préoccupations, le pain du corps aussi bien que le pain de l'âme se trouve à point, par-dessus. Société nouvelle complète et dont l'ambition est d'attirer à elle, au fur et à mesure qu'elle les convertira, tous les

renoncement évangélique tel qu'il nous apparaît : renoncer non à toute propriété individuelle mais à la propriété individuelle dans la mesure où le maintien en provoquerait des luttes, — ou parce que, sous l'influence de l'attente d'une parousie prochaine, il se vicia d'inaction ?

Digitized by Google

hommes, l'Eglise va viser non à s'associer aux Etats antiques, sociétés complètes elles aussi, mais de l'autre ordre ; elle va chercher à substituer au leur son régime social, soit qu'elle les anéantisse, soit que, en gardant la figure extérieure, elle en renouvelle l'inspiration, les dépouillant de toute prétention individualiste qui puisse les mettre en opposition les uns aux autres, faisant d'eux de simples cellules du corps de l'humanité, des communautés de l'Eglise universelle... Là est sa mission, là sa raison d'être. L'entreprise est gigantesque, car le régime antique va se défendre. Le Dieu nouveau, l'Esprit fraternel a-t-il quelque puissance ? il va avoir l'occasion d'en convaincre le monde, car le vieux dieu auquel il s'attaque, la belliqueuse Nature est d'une force écrasante. Elle a pour elle les siècles, les millénaires d'une évolution animale soumise à ses lois et qui a déposé dans l'homme tous les instincts de la bête, ou qui en tout cas a dirigé ses intérêts en un sens tout contraire à celui que vient indiquer l'Evangile. Et de tous les organismes issus de son principe, elle va opposer à l'Eglise naissante le plus formidablement parfait : l'empire romain. Laquelle des puissances en présence va l'emporter?

Peut-être, du point de vue chrétien, ne mesura-t-on pas dès l'abord l'étendue de la difficulté. Une illusion tenace au sein des premières générations faisait espérer, à l'occasion d'un retour prochain du Seigneur la fin du monde et, en conséquence, la disparition de l'ordre politique naturel. Certains textes assez troublants en font remonter la prophétie à Jésus lui-même. Est-ce une erreur de la tradition, ou faudrait-il admettre que le Maître, par une de ces lacunes secondaires fréquentes au génie, eût sacrifié sur ce point au penchant très marqué dans l'Israël de son temps pour les imaginations eschatologiques ? Par là s'expliquerait peut-être la présence, dans les Evangiles ou dans les Epîtres, de passages dont on s'est souvent servi pour contester l'opposition des régimes, le « Rendez à César ce qui est à César », le « Que toute personne soit soumise aux puissances », la légitimation

Digitized by Google

qui semble tacitement reconnue au métier des armes par les conseils de Jean-Baptiste aux soldats ou par l'admission dans l'Eglise du centenier Corneille. Le temps « était court ». Qu'en attendant le retour imminent du Seigneur chaque converti continuât à exercer son métier : si l'apparence en contre, disait la saine doctrine, qu'on y apportât un esprit averti et il suffirait. Ce n'était pas la peine de bouleverser de petites révolutions partielles un état de choses destiné à brève échéance à un complet bouleversement...

Concessions dangereuses pour le principe évangélique, dont elles pouvaient émousser la force de renouvellement social. On s'arrêta momentanément sur la pente. Quand, le Seigneur ne revenant pas, l'espoir eschatologique apparut vain à tous les yeux et qu'il fallut se résoudre à vivre ici-bas, on se ressaisit. Les chrétiens songèrent sérieusement à établir par l'amour le régime fraternel, et le conflit s'accusa avec âpreté. Comme il fallait s'y attendre, le régime naturel ayant dans la force armée son suprême recours, c'est sur la question du service militaire qu'il se spécialisa. Servir, c'était faire acte d'adhésion au culte de la nation ; le soldat prenait part aux sacrifices offerts en l'honneur de l'empereur. Et c'était s'engager à maintenir en cas de besoin l'autonomie de l'empire par le glaive. C'était reconnaître la légitimité, c'était proclamer le caractère divin du régime social que l'Evangile entendait supprimer, et en favoriser le maintien par le moyen de la force en sa manifestation la plus brutale et la plus directement opposée à l'amour évangélique. Servir, c'était adopter la religion de la nature, et renier la religion de Jésus.

Les chrétiens vont-ils servir ? (1) C'est la question en laquelle se résume à l'origine l'ensemble des relations de

(1) Nous renvoyons ici aux belles pages de M. Secrétan, dans le numéro de septembre de cette *Revue*, auxquelles nous devons nous borner à emprunter quelques affirmations capitales. — Voir aussi la brochure de Harnack, *Militia Christi*, die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten.

Digitized by Google

l'Eglise et des états. Et d'abord il semble que ce sera non. C'est non. La doctrine généralement acceptée au cours des trois premiers siècles, c'est que « le métier de soldat est incompatible avec la profession de christianisme ». Les principaux Pères de l'Eglise, Tertullien, Origène, Lactance, tirent du principe évangélique la conséquence qui, en sa rigueur extrême, avait échappé sinon à Jésus, peut-être aux apôtres : « Il n'y a aucun rapprochement possible entre le pacte divin et le pacte humain... entre le camp de la lumière et le camp des ténèbres. La même vie ne peut être due à Dieu et à César... Nous ne pouvons admettre comme licite l'état de soldat » (Tertullien). « Dieu nous interdit beaucoup de choses qui sont autorisées par les lois civiles... La défense que Dieu a faite de tuer ne souffre pas d'exception » (Lactance). « Nous ne combattrons pas pour l'empereur, même s'il nous persécute » (Origène). Beaucoup de chrétiens suivent ces préceptes. C'était faire acte de rébellion contre la loi de la nation. Ils payèrent de leur vie leur fidélité à leur conviction. Les persécutions commencèrent et sévirent. Moment tragique, où se joue sur la vie et la mort d'une poignée d'hommes, la vie ou la mort d'un idéal. Qu'ils meurent, et c'est l'idéal qui est sauf. Et ils meurent ; et l'idéal est sauf. Mais l'idéal se réalisera-t-il vraiment dans ces conditions ? Mais si tous meurent, suggèrent bientôt le Doute et la Peur, la peur mère du doute, l'idéal subsistera-t-il ? et en qui ? et avec quelles chances de passer jamais dans les faits ?... Alors, afin qu'ils ne meurent pas tous, par amour de leur idéal et aussi sans doute par amour de leur propre vie, ils cherchent un arrangement que l'empire, fatigué de supplicier des rebelles trop débonnaires, va rendre facile. On le trouve dans la distinction entre *militare*, l'exercice de l'art militaire en temps de paix, et *bellare*, la pratique de la guerre. Le chrétien ne peut être soldat de son propre gré. Si l'autorité l'oblige à porter l'épée, qu'il la porte, mais qu'il se garde d'avoir jamais à répondre du sang versé (Canons d'Hippolyte).

Digitized by Google

Que vaut le compromis ? Tertullien le considère comme une lâcheté de la part des chrétiens, remarque M. Secrétan, et, continue-t-il, l'empire devait le considérer comme illusoire, car c'est surtout pour la guerre qu'il avait besoin de soldats. Lâcheté, ou plus simplement, — car qui sommes-nous pour reprendre à l'égard des chrétiens des premiers temps le jugement de Tertullien ! — concession moins illusoire pour l'empire que pour l'Eglise, c'est l'Eglise qu'elle va duper. A la vérité, tous les chrétiens n'en voulurent pas profiter. Plusieurs continuèrent à refuser l'enrôlement, et d'autres à se rebeller sous les armes. Même après l'accord passé avec Constantin, le Concile d'Arles (314) dut s'occuper de cas de ce genre. Toutefois, le nombre des supplices diminua. La persécution s'éteignit. Les chrétiens fléchissent. L'axe du scandale se déplace à leurs yeux. Au début, le scandale, c'était le métier des armes, en soi, la factice distinction entre paix armée *(militare)* et guerre *(bellare)* n'effleurant pas même les esprits. Bientôt ils admettent le service en temps de paix ; dès 312, l'Eglise reconnue institution impériale, on montrera du doigt ceux qui s'obstinent dans l'intransigeance première et qui jettent les armes en temps de paix *(in pace)*; le Concile d'Arles usera contre eux de la peine effroyable de l'excommunication ; il les reniera. Puis, l'évolution achevant son cours, l'inadmissible pour l'Eglise ce sera ce que l'empire avait dès le début considéré comme tel et ce qui l'avait opposé à l'Eglise : se soustraire à la pratique de la guerre *(arma conjicere in bello)*. Donc, le point de vue du régime social selon la nature qu'elle avait mission de renverser, elle s'y est installée. Son non primitif est devenu un oui ; sa contradiction, une adhésion. Que conclure, sinon que son triomphe sous Constantin est en réalité — on l'a remarqué souvent à des fins diverses — sa défaite. Il consacre une défaite : pourquoi Constantin en effet se décide-t-il à accorder au christianisme le caractère de religion officielle ? Parce que de prétendus étendards du Dieu des chrétiens,

Digitized by Google

des enseignes sur lesquelles il a fait apposer les initiales de Jésus-Christ, lui auraient valu la victoire sur son rival Maxence. Qu'il ait pu croire, et que l'Eglise de son temps ait cru avec lui que le Dieu de l'Evangile prenant parti dans un conflit sanglant serait nécessairement du côté du plus fort, c'est la preuve que d'avance, à ce moment, l'Eglise s'était reniée : prête à servir les intérêts d'un groupe, déjà elle avait perdu de vue l'universalisme de son principe. Et cette défaite en prépare d'autres. Devenue officielle à la faveur d'une confusion que personne ne remarque, sauf quelques attardés, l'Eglise va perdre totalement de vue et ses origines et ses fins. Le paganisme avec lequel pendant quelque temps elle partage encore les faveurs du pouvoir civil, elle aura d'autant moins de peine à l'évincer que, sur un point essentiel, elle s'est elle-même paganisée : le dieu qu'elle adore sous le nom de Dieu le Père et que l'Evangile présentait comme Père de tous n'a plus d'autre ambition que les dieux de la Rome antique. Comme eux, il est prêt à borner son rôle à seconder Rome dans ses entreprises de violence contre les Barbares, ou contre les entreprises des Barbares contre elle. Il va se substituer à eux. Dès le ve siècle, c'est fait. L'ordre naturel, à peine troublé quelques années par les révoltes des martyrs, s'est pleinement ressaisi. Son régime n'a plus rien à craindre d'une Eglise qu'il a ralliée et dont toute l'action se réduit à couvrir de quelques noms nouveaux des réalités inchangées.

L'Eglise chrétienne s'imagine servir encore le Dieu de Jésus ; elle l'a trahi. Perdant de vue, parce que l'amour qui l'eût réalisé lui imposait de trop durs renoncements, l'idéal de la fraternité universelle que le Dieu Père lui proposait, elle a ramené son horizon social aux vieux groupements organisés par l'évolution sous l'œil indifférent du dieu Nature. L'histoire de l'Eglise depuis Constantin est étroitement liée à l'histoire politique de l'Europe. A Rome, l'Eglise suivit les destins de l'empire d'occident, à Constantinople

Digitized by Google

ceux de l'empire d'orient. Les empires écroulés et fractionnés, avec eux elle se fractionne...

La guerre des Balkans a révélé le strict individualisme national des églises de rite grec, et la guerre de 1914 aura révélé à ceux qui peut-être ne le soupçonnaient pas encore, celui des autres confessions. L'unité en apparence si puissamment forgée du catholicisme ? l'union évangélique universelle du protestantisme ? Sans consistance réelle, brisées au premier heurt grave des controverses politiques. Le catholicisme malgré sa parfaite unité de doctrine et la puissance administrative de sa hiérarchie, le protestantisme qu'un plus étroit contact avec la Bible aurait dû rendre plus attentif à l'Evangile du Dieu Père et de l'humanité fraternelle, ont témoigné d'une également misérable impuissance à conjurer le fléau (1). A l'appel du tocsin de la mobilisation, les seuls groupements humains cohérents se sont trouvés les nations. D'Eglise ? pas trace, sinon dans cette douleur inefficace de quelques âmes déçues que symbolisa de façon touchante l'attitude d'un Souverain Pontife aux portes du tombeau. Ou, si l'on veut, une Eglise divisée contre elle-même en des églises en parfaite solidarité avec leurs nations respectives ; des églises pénétrées de l'inspiration de l'ordre naturel, c'est-à-dire la négation de l'Eglise.

(1) Conjurer le fléau déchaîné ? Au début de cette année, à l'heure où il était encore possible et où il eût été utile d'étudier le problème, les diverses fractions du catholicisme et du protestantisme européens, invitées par les autorités ecclésiastiques de la Suisse réformée et à l'instigation du Synode de l'Eglise nationale vaudoise à un congrès de la paix, s'étaient misérablement dérobées. Il s'agissait, on se le rappelle, « d'amener les diverses Eglises chrétiennes d'Europe à user de leur influence sur les peuples et sur les gouvernements en vue du développement des sentiments pacifistes, et de prévenir ainsi les horreurs de la guerre ». Sur 101 circulaires, la moitié restèrent sans réponse. Des Eglises catholiques, rien. Des principales Eglises protestantes de France, d'Angleterre, d'Amérique, rien. Les Eglises allemandes déclinèrent l'invitation, sauf celle d'Alsace. Plusieurs Eglises de France aussi, à cause, dirent-elles, de la question des provinces annexées... Voir *L'Eglise nationale* (de Neuchâtel), 14 février et 6 juin 1914.

Digitized by Google

Il fallait s'y attendre : le christianisme a renoncé à établir le régime social que son Chef lui donnait à établir. Le christianisme catholique ou protestant, une société complète au sens où d'après l'Evangile nous avons cherché à définir ce terme, société autonome qui règle selon l'amour toutes les relations de ses adhérents ? Ombres d'associations qui se sont contentées d'une ombre d'influence « spirituelle », abandonnant le reste, la « matière » et la complexe réalité que ce terme implique, toute la question sociale proprement dite, aux soins des Etats, sans veiller à ce que les Etats fussent préalablement purgés de leur naturalisme. C'est aux Etats, à chacun de leurs groupements politiques naturels respectifs que les « chrétiens » aussi bien que les autres sont réduits en tout lieu à demander les éléments indispensables à la vie. C'est à eux que, devant leur vie, ils vouent leur vie ; et cela est normal. Mais cela prouve que pour caractériser la société actuelle, le terme d'Eglise en son sens primitif étant exclu, seul celui de l'Etat a quelque propriété. Il n'existe pas d'Eglise ; il n'existe que des Etats qui, pour l'essentiel, n'ont de chrétien que leur prétention à l'être. A quoi ne contredit pas le fait que, chaque Etat confiant à une « église » ou lui reconnaissant le ministère de ses « âmes », on continue à distinguer partout l'Eglise de l'Etat. De ce point de vue ces pouvoirs peuvent soutenir diverses relations mutuelles ; surordination des Eglises aux Etats (catholicisme romain en plus d'une de ses ambitions historiques, catholicisme grec) ; subordination (églises protestantes unies à l'Etat, dans le principe de l'union sinon toujours dans la réalité) ; coordination (églises catholiques ou protestantes séparées, d'origine indépendante : telles les américaines, ou rendues à l'indépendance : telles les françaises). Les églises n'en demeurent pas moins, même dans le troisième cas, et si officiellement détachées qu'elles puissent être à l'égard de l'Etat, foncièrement nationales ou étatistes au sens le plus général du mot, parce que l'homme se sent de nature obligé envers le régime social qui lui assure la subsistance. Pour

Digitized by Google

n'en citer que deux preuves, l'*Appel des protestants allemands aux protestants étrangers* (1), d'un nationalisme si particulièrement effarant, n'a-t-il pas, à côté des signatures des chefs de l'Eglise officielle, celle des représentants des communautés libres telles que les Moraves ; et le noble *Projet de déclaration* vainement proposé par le pasteur Babut au pasteur Dryander (2), dont il est légitime d'espérer que, quoique personnel, il eût rallié le suffrage du corps pastoral français, ne débute-t-il pas par la restriction significative : « Les soussignés, chrétiens d'Allemagne, d'Angleterre, d'Autriche, de France, de Russie, de Belgique et de Serbie... déclarent : « *Que profondément attachés à leur patrie respective, ils ne veulent rien faire, ni dire qui ne soit en harmonie avec le sincère et ardent patriotisme qui les anime...* »

Ainsi l'effort des disciples de Jésus a échoué. Il a duré deux à trois siècles, à l'origine, tant que les chrétiens nourrirent l'ambition de fonder la cité universelle. L'ambition découragée, puis oubliée, ils devaient revenir chacun de son côté à l'individualisme de son groupe naturel, à la cité antique, la seule qui subsistât. De l'aspect proprement social de l'idéal évangélique quelques rares vestiges ont traversé les siècles. Constantin avait dispensé les prêtres du service militaire, faveur que le pouvoir civil a maintenue en général jusqu'à nos jours : il peut bien faire à l'Eglise, qui lui a cédé tout son peuple laïque, cette minime concession. Le ministre de la religon chrétienne ne doit pas porter les armes parce qu'il ne doit pas verser le sang. Que si l'ensemble des « fidèles » est astreint aux nécessités de la morale naturelle, les bergers au moins soient libres de suivre les préceptes de la morale divine. Encore, au cours de la crise actuelle, ces derniers ont-ils ici et là protesté

(1) Paru à Berlin en août, et largement répandu.
(2) Publié par l'*Essor* du 10 octobre.

Digitized by Google

contre une distinction qui les place, ils s'en plaignent, hors des cadres civiques. A ceux qui reprochent à l'Etat français d'exposer aux risques de la guerre vingt mille curés, on oppose le témoignage des intéressés eux-mêmes qui se félicitent d'être soumis à la loi commune, et, de leur attitude exemplairement dévouée à la nation, on attend le plus grand bien pour le catholicisme *français,* sinon pour l'Eglise catholique : dans certains milieux catholiques *italiens* en effet, paraît-il, on redoute déjà la résurrection possible de l'influence catholique française auprès du Vatican (1). Quant aux pasteurs allemands, plusieurs ont déploré de n'avoir à mettre au service de la patrie que l'épée de l'esprit. L'Etat ne leur permettrait-il pas, à eux aussi, de manier l'épée d'acier ?... (2) La prêtrise était ici-bas le dernier asile, et l'image réduite de la fraternité. Il ne déplaisait pas à une certaine opinion que cette satisfaction fût donnée à l'idéal des premiers jours et de toujours. L'exception paraît en train de disparaître, balayée par la tempête. L'idéal, on peut le prévoir, va se réfugier tout entier là où la foi l'avait presque complètement déjà confiné, dans l'au-delà. La foi même la plus ardemment nationalisante se plaît à penser que les morts ne se battent plus et qu'une paix imperturbable unit, dès leur accès au céleste séjour, les guerriers que leur mutuelle fureur y a précipités. Ainsi des prêtres, des hommes spirituellement morts au monde, et des trépassés, de vrais morts, seuls sont tenus d'obéir à Dieu ; des hors du siècle. Les autres, la masse des vivants revenus à la loi du siècle, serviront César.

De l'aspect proprement religieux de l'Evangile enfin, les peuples « chrétiens » ont gardé la notion du Dieu Père. Ils ne paraissent pas très préoccupés des conflits qu'impliqueraient en Dieu le Père, si Dieu le Père était leur Dieu commun, leurs fratricides divisions poli-

1) *Gazette de Lausanne*, 16 et 21 octobre, 3 et 10 novembre.
(2) *Die christliche Welt*, 24 septembre et 8 octobre

Digitized by Google

tiques. En réalité, ils ont chacun leur dieu national. C'est lui, sous le couvert du nom du Dieu unique, dont les chefs des gouvernements ont partout, sauf en France, invoqué le secours pour leurs armes. Même on a vu reparaître ici et là la vénération des dieux locaux. Paris dégagé de la menace allemande après l'offensive française de la Marne, on promène dans l'église Notre-Dame la châsse de sainte Geneviève. Anvers menacé, une procession parcourt les rues avec la madone protectrice de la ville. (1) En dépit de quelques protestations dues à une élite, ignorées des masses et dont les masses ne comprendraient pas le sens, l'Europe est revenue, ou elle en est restée au polythéisme païen que nous avons vu que suppose l'ordre social de la nature. La pratique des chrétiens a donc pris, sur un point essentiel des relations humaines, le contre pied de la morale évangélique.

Et leur enseignement officiel n'a été que le reflet de leur pratique. Les docteurs de l'Eglise romaine demandant à la tradition leur norme, n'eurent qu'à suivre en son cours l'évolution doctrinale dont les Canons d'Hippolyte et les décisions du concile d'Arles avaient marqué les premiers jalons. Ceux du protestantisme, censés revenir à la Bible, ne revinrent pas à l'Evangile. Appuyés sur le Vieux Testament ou sur les passages du Nouveau qui, nous l'avons remarqué, sont les moins conciliables avec la pensée qui nous paraît être celle de Jésus, ils ont admis, de même que leurs confrères, la distinction des pouvoirs dans la forme traditionnelle : l'Eglise, régime de « l'homme intérieur » dira Calvin, régime spirituel institué « par la Parole » dira Luther ; l'Etat, régime de « mœurs extérieures » institué par « l'épée » (2). Ils ont à l'envi insisté sur l'affirmation pauli-

(1) *Journal de Genève*, 15 septembre et 10 octobre.

(2) CALVIN, *Institution chrétienne*, IV, XX passim. — LUTHER, *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können*, opuscule réimprimé par fragments dans la *Christliche Welt*, Nos 34 à 38 de cette année. — ZWINGLI, *Sämmtliche Schriften*, Zürich 1820, 2e vol., Staat.

Digitized by Google

nienne : il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu, et sur la conséquence que l'apôtre déjà en avait tirée : celui qui s'oppose à l'autorité s'élève contre Dieu. Prise en toute sa rigueur, cette assertion devrait conférer au pouvoir civil une autorité absolue ; elle devrait impliquer la légitimité de la guerre, même offensive, dès que l'Etat l'ordonne.

Aucun de nos réformateurs n'a admis, que je sache, cette conséquence extrême de leur littéralisme scripturaire. Leur littéralisme même, appliqué à d'autres textes, devait s'y opposer. S'il est écrit que toute puissance civile vient de Dieu, il est écrit aussi qu'« il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes ». A côté de l'Etat, il y a l'Eglise. Les premiers protestants combattront les « gens forcenez et barbares » qui voudraient « renverser toutes polices » au profit de l'Eglise (Anabaptistes) ; ils s'élèveront de même — dans les faits avec une énergie très adoucie — contre « certains flatteurs des princes, magnifiant sans fin et mesure la puissance d'iceux » au profit d'un absolutisme de l'Etat (politiciens de l'école de Machiavel ?). Calvin reconnaîtra en des termes très généraux une limite à l'obéissance au pouvoir civil, c'est « qu'elle ne nous destourne point de l'obéissance de Celuy sous la volonté duquel il est raisonnable que tous les édits des rois se contiennent ». Luther, spécifiant, admettra la révolte dans le cas d'appel à une guerre notoirement injuste : « Alors, tu ne dois pas combattre... car tu ne saurais ce faisant avoir bonne conscience devant Dieu ». Ils ont en revanche l'un et l'autre admis sans hésiter la guerre de défense. En elle, remarque le second, ce n'est plus la main de l'homme, c'est la main de Dieu même qui guerroie et « qui pend et met à la roue, qui décapite et qui égorge ».

Mais où commencera l'exercice du droit de l'Eglise contre le droit de l'Etat ; où sera la limite du *juste* qui oblige le citoyen à répondre à l'appel de l'Etat et de l'*injuste* qui l'autorise à s'y refuser ; dans quelles difficultés ne va pas l'embarrasser l'opposition éventuelle de deux pouvoirs divins présentés comme également absolus ? Les initiateurs de la

Digitized by Google

morale protestante officielle ne se sont pas souciés de la question, ou en tout cas n'y ont pas répondu. On ne pouvait répondre qu'en restreignant le caractère divin de la société civile en une formule du genre de celle que nous avons tentée : l'Etat n'est pas en soi d'institution divine ; il est le produit de l'évolution de la nature ; il ne peut être considéré comme divin — admis de Dieu — que *dans la mesure où son individualisme ne met pas obstacle à l'universalisme essentiel de l'Eglise ;* or, précisément, c'est la notion de l'universalisme social de l'Eglise qui échappe aux moralistes de la Réforme. Les textes évangéliques desquels elle ressort ? comme les catholiques ils les appliquent à la « vie éternelle ». L'Eglise sera dans l'au-delà régime universel complet ; elle n'a ici-bas, au sein de la nation aux frontières de laquelle elle arrête ses frontières, qu'à veiller au salut des âmes...

Ceux de leurs successeurs que nous avons pu consulter ont admis cette abdication sociale de l'Eglise et les conséquences qu'elle comporte pour la guerre ; et nous avons l'idée — quelqu'un voudra bien nous détromper si nous faisons erreur — que c'est le cas de tous. Tous, avec des degrés dans la confiance qu'ils lui témoignent ainsi, ont remis au pouvoir civil la direction économique de la société ; et parce que personne ne songeait à déterminer le principe modérateur de l'individualisme qui lui est naturel, tous ont admis la nécessité, et dès lors à leurs yeux la légitimité de la guerre. Beaucoup en ont exalté l'influence moralisatrice.

Des degrés dans la confiance. La tendance à la moindre confiance — on pourrait dire, dans bien des cas, à la méfiance — apparaît jalouse de conserver à l'Eglise un maximum d'action religieuse et morale ; quelquefois un minimum d'action sociale indépendante de celle de l'Etat. Assurée de voir l'idéal évangélique se réaliser dans l'au-delà, elle avance ici et là, timidement, l'avis qu'il pourrait dans un lointain avenir se substituer ici-bas à l'ordre naturel.

Digitized by Google

Elle n'en enseigne pas moins, à l'exemple des Réformateurs, le devoir chrétien de la guerre de défense ; sur la guerre de conquête, son verdict est généralement négatif. Ainsi, la grande majorité des « Ethiques chrétiennes ».

La tendance à la confiance absolue voit au contraire l'idéal social dans l'Etat. L'Eglise, définie dans les termes traditionnels, association religieuse au sens restreint du mot, serait destinée à disparaître. Le christianisme s'en retirerait peu à peu pour vivifier la société civile. Et voilà qui serait conforme, je le crois, à la pensée de Jésus s'il était entendu que l'Etat entrevu sera la société naturelle dépouillée de son individualisme, convertie elle-même à l'idéal fraternel. Ce sera au contraire, à en croire Rothe, le représentant le plus éminent de cette attitude, l'Etat individualiste type, dont l'individualité voulue de Dieu n'aura, pour s'affirmer, reculé devant aucune des entreprises extrêmes de la violence. « Tout peuple a le devoir de maintenir son intégrité et son unité naturelles ; ce qu'il doit être moralement, il ne peut l'être que par la totalité de ses éléments naturels. » En conséquence non seulement la guerre de défense, mais « la guerre d'attaque elle-même peut être conforme au devoir ». Un peuple civilisé — *civilisé* et *chrétien* semblent être dans ce vocabulaire parfaitement synonymes — peut être appelé, et il s'agit de vocation divine, à ouvrir les hostilités contre un pays sauvage ou contre des pays civilisés moralement affaiblis. Et même contre d'autres « s'il a absolument besoin pour affermir sa situation politique [pour réaliser son individualité, cf. la plus grande Allemagne, la plus grande Serbie, la plus grande France...] d'un agrandissement de son territoire » (1). Ainsi professait, en 1848 déjà, un moraliste protestant d'Allemagne. Nous voyons à l'œuvre aujourd'hui le césarisme que, sous prétexte de morale chrétienne, il contribuait de longue date à préparer.

Morale officielle. Les quelques sectes, mennonites et

(1) R. Rothe, *Theologische Ethik* (1848), 3e vol., p. 958-960.

Digitized by Google

quakers, qui de plus ou moins près ont lu dans l'Evangile ce que nous y lisons, ont toujours été classées à l'extrême de l'hérésie protestante.

III

La plus formidable mêlée de l'histoire jette les uns contre les autres en une lutte antichrétienne les principaux des peuples « chrétiens » de l'Europe. Etait-ce le moment de faire entendre la voix du pacifisme évangélique ? Non, s'il s'agissait de la clamer à tous les échos. Il y a un temps pour tout sous le soleil : un temps pour commander à la destinée et un temps pour lui obéir ; un temps pour mettre en œuvre les ressources de la liberté, et un temps pour céder à la nécessité survenue, propice ou terrifiante selon l'emploi que la liberté a fait de ses ressources. Le temps de préparer librement à l'humanité un avenir de paix s'est passé à lui préparer la guerre, selon la folle maxime de la sagesse de l'ordre naturel. Il reste à subir, dans la guerre, le Destin d'airain. Le vin tiré, ce vin de sang et de larmes tiré par les sombres enivreurs auxquels les peuples livrent ou laissent à l'aventure le soin de leur direction politique, il faut le boire. Que les énergies du présent s'adonnent donc, pour la conduire plus tôt à sa fin, à l'œuvre de mort que les énergies du passé ont rendue inévitable. A supposer qu'elle pût leur parvenir, je regretterais qu'une protestation du genre de celle-ci parvînt à ceux qui se battent. Parmi eux, quelques-uns assurément souffrent dans leurs convictions évangéliques. La grande masse sont tranquilles ; en accomplissant le devoir civique ils pensent accomplir le devoir chrétien ; les messages de leurs rois, les exhortations de leurs prêtres leur confirment journellement sur ce sujet les données d'une éducation séculaire. Le pourrais-je, je me reprocherais comme un crime d'augmenter le trouble des premiers, ou de troubler la tranquillité des seconds. Les voilà en train de payer pour

Digitized by Google

tous, pour moi aussi, le prix de l'égarement de tous dans le passé. Celui-là seul qui dans le passé, alors que le destin était à faire, aurait affronté la mort pour préparer la paix, aurait le droit de décourager ceux que l'heure prédestinée à la guerre appelle maintenant à affronter la mort ; et encore, le tenterait-il ? Si, m'arrangeant sans protester du régime social qui couvait la guerre, j'ai contribué à tisonner les flancs ardents du Moloch, je n'aurai pour ceux qui s'y précipitent qu'une immense sympathie. N'entends-je pas d'ailleurs gronder en moi, à l'arrière-fonds de l'être, à grand'peine réprimée par l'hymne évangélique, la forte vague de l'autre voix, celle de la Nature, celle de la Patrie terrestre séculairement maternelle. Est-il un seul des jeunes hommes des pays épargnés dont elle n'ait forcé l'admiration pour tant de jeunes hommes qui, répondant à son invite, luttent et meurent ? — Honneur à ceux qui luttent et qui meurent. Honneur aux héros. Je veux, obéissant à l'obscure et puissante injonction de ma Terre et de mes Morts, qu'on les chante et que le myrte vert de la gloire s'épanouisse à jamais sur leurs tombeaux, et que les dieux tutélaires du foyer et du pays les couronnent, ces victimes à eux sacrifiées... Et je souhaite que le Dieu de la Cité fraternelle, Dieu le Père, me pardonne de trop évidents égards pour les dieux qu'il devait destituer, les maîtres d'autrefois et les maîtres d'aujourd'hui.

Mais, si ce n'est pas le moment de vulgariser l'appel de Jésus, s'il ne veut et ne doit être que *vox clamantis in deserto*, qu'au moins cela il le soit. Parmi ceux que la tempête ne touche qu'indirectement, quelques lecteurs d'une *Revue* spéciale pourront, sans risquer de déranger le tragique et implacable désordre de l'heure, se poser à nouveau le problème. Ils doivent le faire. Qu'ils se le posent clairement et que, déchirant sans peur le voile de l'illusion, ils constatent *le conflit des devoirs :* le devoir civique, quand il oblige à la guerre ou quand il la prépare, n'est pas le devoir chré-

Digitized by Google

tien ; il lui est directement opposé. Celui qui souscrit au régime social de nature, et qui participe à la guerre ou qui simplement en admet la légitimité, celui-là obéit aux dieux de « ce monde » ; il n'est pas sous la discipline du Dieu de l'Evangile. Constatons la contrariété ; tourmentons-en notre pensée en l'y maintenant au vif. Pour y parvenir plus sûrement, imposons à notre langage la censure la plus attentive. Ne parlons plus, et demandons à nos moralistes de ne plus parler de guerre chrétienne ni de devoir chrétien de la guerre. Disons, et demandons-leur de dire : la guerre c'est l'antéchrist ; la guerre déclarée, nous sommes hors du domaine de la vie évangélique. Nous en sommes sortis ? Plutôt nous avons fait un pas plus avant dans celui de la vie de nature ; nous sommes arrivés à cette conséquence extrême de notre morale habituelle qui en trahit le caractère foncièrement païen.

Saisissons le conflit, et savourons-en toute l'âpreté. La souffrance où nous maintiendra cette volonté d'être au clair avec nous-mêmes, seule œuvre permise dans le présent, souffrons-la. Souffrir, pâtir, une œuvre ? Oui, pour celui qui, reconnaissant l'utilité d'une souffrance, travaille à l'entretenir longuement en lui. Le temps viendra, le Destin actuel ayant épuisé ses exigences, où la Liberté déliée aura à refaire un avenir. Alors ceux qui voudront l'avenir dans la paix se souviendront qu'on le prépare par la paix. Ils agiront.

Que feront-ils ? Tenteront-ils à nouveau la révolution échouée au troisième siècle ? Ils exigeront de l'Eglise — qu'elle se substitue aux Etats ou qu'elle en pénètre véritablement les institutions — *une action sociale complète inspirée de l'universalisme évangélique*. Les conséquences ? Chacun les déduira au gré de sa hardiesse de logique et de volonté.

MAURICE NEESER.

Digitized by Google

L'ÉDUCATION RELIGIEUSE

DANS LES

ŒUVRES POST-SCOLAIRES CATHOLIQUES

L'Ecole des sciences de l'éducation (Institut J.-J. Rousseau), à Genève, a organisé au printemps dernier une série de conférences consacrées au problème de l'éducation religieuse. Désireuse avant tout de renseigner et d'instruire ses auditeurs, elle s'est adressée à des hommes compétents appartenant à des religions et à des confessions diverses en leur demandant à chacun de parler de ce qui se fait dans son Eglise ou sa communauté pour l'éducation religieuse de la jeunesse.

Voici la liste des conférenciers et les sujets traités : M. W. Lutoslavski, Les conditions générales d'une éducation religieuse ; M. le grand rabbin E. Ginsburger, L'éducation religieuse chez les Juifs ; M. Périclès Papadopoulos, L'éducation religieuse dans l'Eglise d'Orient ; M. Henri Moro, L'éducation religieuse dans le catholicisme ; M. Georges Goyau, Les œuvres post-scolaires catholiques ; M. Auguste Gampert, L'éducation religieuse dans le protestantisme (2 conférences) ; M. Maurice Millioud, L'éducation religieuse et les sociétés de culture morale.

De cette gerbe d'études intéressantes notre Revue avait eu la bonne fortune de pouvoir tirer deux épis, les conférences de MM. Georges Goyau et Auguste Gampert. Il nous paraissait particulièrement utile de présenter en complément l'une de l'autre, deux vues d'ensemble de l'éducation chrétienne telle qu'elle est conçue aujourd'hui par un catholique et par un protestant éclairés. M. Goyau a bien voulu nous remettre son manuscrit il y a plusieurs mois déjà. M. Gampert nous avait demandé d'attendre que les vacances lui permissent de rédiger ses notes. Hélas ! la guerre en a décidé autrement et nous sommes à notre grand regret, obligés de renoncer à l'article de M. Gampert. Mais il insiste pour que nous publiions néanmoins l'étude de M. Goyau.

Digitized by Google

Les lecteurs d'une revue comme la nôtre ont, pense-t-il, moins besoin que d'autres d'entendre parler de ce que font les Eglises protestantes pour faire des enfants de la génération qui monte des chrétiens. Pour nous, nous nous plaisons surtout à espérer que M. Gampert aura d'autres occasions de faire part à notre Revue de ses réflexions sur un sujet qui, nous le savons, lui tient particulièrement à cœur.

Vous avez l'autre jour, avec M. Henri Moro, suivi les étapes de l'éducation religieuse du petit enfant catholique; il vous a parlé, avec ses propres souvenirs d'enfant, avec ses souvenirs de père, avec ses souvenirs de professeur; il vous a fait assister à l'éveil du sens religieux chez ce petit être; il vous a montré quelles ressources l'éducateur catholique trouve dans le catholicisme pour répondre aux besoins religieux de l'enfant qu'il a entre les mains.

Voici que ce petit être a grandi; l'éducation religieuse n'a pas fini sa tâche. Des œuvres sont fondées, en grand nombre, qui prennent l'enfant au sortir des écoles ou qui l'appellent lorsqu'il est dans les classes supérieures d'un collège, et ces œuvres ont pour but de mettre à sa disposition toutes les ressources que fournit le catholicisme pour l'équiper et pour le soutenir en vue des grands devoirs de la vie. Ces grands devoirs, tels que les formulent présentement toutes les consciences droites, de quelque religion ou de quelque philosophie qu'elles relèvent, ce sont, ce me semble : en premier lieu, le développement de la personnalité, par lequel l'enfant acquerra pleine conscience de sa dignité d'homme et de sa responsabilité morale; en second lieu, le développement de l'esprit d'initiative, par lequel il sera rendu capable de prendre une part efficace à la grande besogne humaine; en troisième lieu, le développement du sens social, grâce auquel il apporte, dans ses démarches à l'égard des autres hommes, un perpétuel esprit de justice, fondé sur la fraternité.

Je voudrais vous montrer ce que peut et ce que fait, au

Digitized by Google

nom même de son dogme, l'éducateur catholique pour le développement de ces trois sentiments.

Ce faisant, nous ne sortirons pas de la méthode que vous avez avec tant de raison goûtée dans la conférence de M. Moro; nous mettrons en regard, tout simplement, les ressources fournies par le dogme et les consciences qu'il s'agit de former, et nous regarderons, en simples spectateurs, le contact entre ces ressources et ces consciences.

I

A la base de la vie spirituelle, telle que le jeune homme catholique est invité à la vivre, il y a la maxime que voici, qu'il ne faut jamais oublier : Le salut implique une coopération constante et permanente entre Dieu et l'homme. Dieu donne sa grâce, l'homme donne son bon vouloir. L'homme a besoin de la grâce ; il en bénéficie ; si Dieu le veut, il est comme dompté par cette force mystérieuse ; mais inversement, il peut devenir, Dieu aidant, le producteur actif de certaines possibilités de grâces, de certaines occasions de grâces ; si cette force qu'est la grâce est trop lente à venir au secours, il peut, par sa prière, en brusquer les lenteurs.

L'absolution qu'il reçoit au tribunal de la pénitence n'a de valeur aux yeux de Dieu que si, par d'actives dispositions de repentir et de ferme propos, il s'est mis en mesure de mériter son pardon ; la vie du Christ qu'introduit en lui la communion ne s'épanouira, ne rayonnera que si, par un acte formel de donation de son cœur, il répond aux avances du Christ. S'il n'était qu'une créature passive, asservie aux sacrements par une sorte de magie, et confiante, uniquement, dans une influence quasi-mécanique de la grâce, sa personnalité courrait le risque de s'ankyloser. Mais tout au contraire, tous les sacrements qu'il reçoit engagent et mettent en branle sa responsabilité.

Dieu a fait à ce petit catholique une première avance, le

Digitized by Google

jour de son baptême; toute sa vie de catholique, une fois qu'il a l'âge de raison, doit répondre à cette avance primordiale de Dieu. De là, l'usage du renouvellement des vœux du baptême, que le catholique est invité à faire au jour anniversaire de son baptême et que tous les enfants réunis font solennellement, au jour de leur Première Communion. Par ce renouvellement, ils promettent à Dieu leurs bons services. Ce baptême n'a pas été simplement un symbole de leur entrée dans leur communion religieuse; il a, à proprement parler, inséré pour la première fois, dans la vie de leur âme, les germes d'une vie divine. Cette vie divine, ce sera à eux de la développer. Dieu aime leur liberté, mais il la respecte; il ne la délaisse pas, mais il ne la violente pas; il lui fait appel, mais non contrainte; les coups de la grâce les plus subits, les plus prestigieux, entraînent immédiatement, par une sorte de choc en retour, une adhésion reconnaissante et active de l'âme privilégiée.

Représentez-vous le jeune homme catholique au moment des premières crises de jeunesse, alors qu'il se débat entre les impulsions de la grâce et celles du mal, prenant chaque quinzaine ou chaque semaine, au tribunal de la pénitence, devant un prêtre qui lui apparaît comme un représentant de Dieu, conscience pleine et nette de sa liberté, et de sa responsabilité, et des abus qu'il a faits de cette liberté, et des progrès qu'il peut faire dans la compréhension de sa responsabilité. Le « connais-toi toi-même » de la philosophie socratique est ainsi pratiqué par des enfants encore jeunes, qui seraient assurément fort surpris, si on leur disait qu'ils sont, sans le savoir, des écoliers de Socrate. Ils savent de bonne heure qu'ils sont responsables, non seulement de leurs actes, mais de leurs intentions, non seulement de leurs faits et gestes, mais de leurs dispositions, et non seulement de ce que voient les hommes, mais de ce que Dieu seul voit; ils sentent s'élargir et s'approfondir en eux le domaine de la responsabilité.

Dans les œuvres post-scolaires catholiques, pour faciliter

Digitized by Google

aux enfants cet apprentissage, on les convie volontiers à faire, une fois par an, durant un jour, deux jours, ou trois jours, une retraite : jours de recueillement, durant lesquels quelques sermons soutiennent et préparent la méditation solitaire qu'ils doivent faire sur eux-mêmes ; la sanction de ces méditations, c'est une confession générale, dans laquelle ils parlent, non seulement des fautes épisodiques qui ont troublé la vie de leur âme, mais de l'ensemble de leur état d'âme. Et pour cette confession ainsi conçue, on ne considère pas comme souhaitable que le jeune homme ou la jeune fille s'interrogent trop longuement sur le caractère mortel ou véniel de leurs fautes, qu'ils discutent trop longuement là-dessus avec eux-mêmes ; voici ce que dit à ce sujet la Mère Stuart, supérieure générale de toutes les Dames du Sacré-Cœur, qui, dans le monde entier, font œuvre de pédagogues.

La Mère Stuart remarque que si les enfants s'habituent à se demander après chaque méfait : Est-ce un péché mortel ? la crainte du châtiment deviendrait bientôt pour eux le seul motif d'éviter la faute ; et si, croyant pouvoir dire d'un ton rassuré : « C'est un péché véniel », ils s'habituaient à ne pas redouter pour ce péché de trop sévères punitions, ils en viendraient bientôt à prendre avec Dieu de trop insolentes libertés. « Moins les enfants parleront du péché mortel, dit la Mère Stuart, mieux cela vaudra. En discourir sans cesse, discuter à tout propos sur les fautes graves, plus graves ou moins graves, familiarise avec la pensée même du mal. Indiquons nettement ce qui constitue le péché mortel, selon les données de la théologie ; posons clairement les principes de droit, de devoir, d'obligation ; donnons surtout à ce grand mot « Je dois » toute sa valeur intrinsèque, et alors, nous aurons formé des caractères autrement nobles et autrement trempés que par une considération de détails sur les différents degrés de culpabilité. »

Voilà ce que dit et ce que pratique une des éducatrices contemporaines dont les méthodes règnent sur un grand

Digitized by Google

nombre de jeunes filles catholiques, dans l'Ancien monde et dans le Nouveau.

Lorsqu'il s'agit de jeunes gens cultivés, frottés de littérature, les hommes d'œuvres catholiques ont souci d'éviter un péril ; il ne faut pas que ces pratiques d'examens de conscience induisent les jeunes gens à une certaine culture morbide du moi. On rencontre des jeunes gens qui trouvent leur « moi » intéressant, et qui s'évertuent sur ce moi, et qui jugent les défaillances, les tares de ce moi, presque aussi dignes d'intérêts, sinon plus, que ce que ce pauvre moi peut avoir de vertus. Rien de plus dangereux, car cette contemplation complaisante du moi par le moi, au lieu d'aider la liberté à secouer le joug des mauvais penchants, constate volontiers, avec un plaisir passif et maladif, que ces penchants sont les maîtres, et tout est dit. Quand les éducateurs catholiques se trouvent en présence de jeunes gens ainsi orientés, ils insistent, auprès d'eux, sur la nécessité d'être humble. Il y a là, dans l'enseignement moral catholique, toute une gymnastique essentielle de l'âme ; la pratique de l'humilité, telle qu'on l'enseigne, conduit l'âme, non pas à se contempler elle-même comme un bibelot curieux, mais à connaître en un même élan, d'un même coup d'œil, la profondeur de sa misère et l'infinité de la bonté divine. Lorsque Léon XIII, dans sa lettre sur l'américanisme, blâma ceux qui considéraient l'humilité comme une vertu toute passive, et qui la ramenaient au second plan de la vie chrétienne, les éducateurs catholiques furent très heureux de cet hommage rendu par la plus haute autorité dogmatique de leur Eglise à la vertu d'humilité et à l'importance pédagogique de cette vertu. Dans la culture du moi, telle que la pratiquent les jeunes hommes dont je vous parlais tout à l'heure, l'âme devient un tout pour elle-même ; l'éducateur catholique, ne inculquant l'humilité, ramène cette âme orgueilleuse à se situer dans la vérité, dans la réalité, à connaître Dieu et à se connaître elle-même par rapport à Dieu, en fonction de Dieu ; l'âme humble, au lieu de se considérer comme un

Digitized by Google

centre, comme un tout, se sent une relativité, elle a d'elle une notion conforme à la vérité.

Développement de la personnalité par la culture de l'idée de responsabilité, culture qui est associée à la réception des sacrements catholiques ; et puis, orientation de cette personnalité, à la lumière de l'idée d'humilité : voilà le fondement de l'enseignement moral que donnent nos œuvres post-scolaires catholiques.

II

Mais n'y aurait-il pas un péril dans le développement pédagogique de cette vertu d'humilité ? Parfois chez les hommes du dehors on paraît le craindre : l'humilité apparaît comme une sorte de déguisement dont se couvrirait l'impuissance, l'indolence, la paresse, et dont elles tenteraient de tirer gloire. Au lieu de dire : Je ne veux pas faire d'efforts, on dirait : Je suis trop peu de chose pour tenter cet effort ; l'humilité serait le vêtement, vêtement singulièrement troué, dont essayerait de se couvrir la paresse. L'humilité comprimerait les forces humaines, elle les mutilerait, elle les amputerait ; elle serait, peut-être, une qualité servile, mais non pas une vertu virile. Elle couperait la racine de toute initiative, elle stériliserait le vouloir humain. A force de se faire petite, l'âme se rendrait incapable, et de voir grand, et de faire grand. C'est là un péril auquel le pédagogue catholique ne croit pas, et qu'il ne craint pas. Toute la situation est illuminée, pour lui, par les lignes suivantes de saint Thomas : « Il y a dans l'homme quelque chose de grand que l'homme possède par l'effet d'un don de Dieu, et quelque chose de défectueux qui résulte de l'infirmité de sa nature : la grandeur d'âme pousse l'homme vers les grandes choses, conformément à la raison droite, et l'amène à se rendre digne des grandes choses en considération des dons qu'il possède de

Digitized by Google

Dieu. L'humilité, au contraire, conduit l'âme à s'estimer fort peu elle-même en considération de ses propres défauts. »

Nous voilà bien loin de cette conception, d'après laquelle être humble ne serait que pratiquer, sous des apparences méritoires, une sorte de *farniente*. Le catholique, qui dans son humilité se sent faible, a cependant confiance que la force de Dieu veut s'épanouir dans sa propre faiblesse, qu'elle veut se servir de sa faiblesse comme d'un instrument. La synthèse morale de saint Thomas, telle que la médite le pédagogue catholique, fait marcher du même pas la culture de l'humilité et la culture de ce qu'il appelle la grandeur d'âme, qui pousse l'âme vers les grandes choses, de ce que nous appelons, nous, l'esprit d'initiative.

Nous voici, ainsi, tout naturellement portés au cœur de notre seconde partie : Le développement de l'esprit d'initiative.

Collaboration entre Dieu et l'homme, voilà, vous disais-je, ce qu'est le salut pour les catholiques. Toutes nos œuvres de formation catholique visent à développer cette collaboration de l'homme et à bien éclairer l'âme du jeune homme sur les conditions et les modes de cette collaboration.

Dans les groupes d'études, dans les patronages, on vise à développer son initiative intellectuelle. Dieu lui a apporté sa révélation : voilà la part de Dieu ; mais on ne veut pas que le jeune homme subisse le dogme passivement, comme un produit tout fait, présenté par M. le curé ; on ne veut pas qu'il l'accepte sentimentalement, comme un beau rêve où il se prélasserait, comme une belle chanson dont il se bercerait. Tout enseignement catholique un peu supérieur comprend l'étude des titres de crédibilité, des raisons de croire. Il y a eu dans la première moitié du siècle passé un philosophe et pédagogue, qui s'appelait Bautain ; voyant qu'en son temps le rationalisme, qui d'après l'Eglise catholique porte trop haut les ambitions de la raison, était une menace pour cette Eglise, l'abbé Bautain mit sur pied un système de philosophie qui s'appelle traditionalisme et qui

Digitized by Google

visait à diminuer, à humilier cette puissance superbe qu'affichait la raison : l'Eglise trouva que Bautain faisait trop bon marché de la raison et l'Eglise blâma Bautain. Voilà de quels principes on s'inspire dans les cercles d'études : la raison a sa part, et sa grande part, pour la culture de la foi, dans l'âme du jeune homme ou de la jeune fille ; c'est par ce travail de la raison que le jeune homme ou la jeune fille répondent à cette première avance qui s'appelle la révélation. Et pour les habituer à y répondre, l'enseignement qu'on leur donne dans ces œuvres post-scolaires parle à leur raison, fait appel à cette raison.

« Il n'est plus permis de nos jours, écrit encore la Mère Stuart dans son livre *Education des jeunes filles catholiques*, de regarder les éléments de philosophie comme déplacés dans l'éducation d'une jeune fille, et réservés seulement aux hommes savants ou aux originales. Ils appartiennent de droit à toute éducation catholique vraiment sérieuse et le besoin s'en fera de plus en plus sentir. »

Dans cet enseignement catholique un peu supérieur, au lieu de barricader le jeune homme contre les influences du dehors qui pourraient ébranler sa foi, on le met en mesure, au contraire, de regarder ces influences bien en face. Je cite encore ce livre de la Mère Stuart, qui dicte une méthode à des milliers de religieuses : « C'est beaucoup de connaître ce qu'il y a dans l'air, et ce à quoi il faut s'attendre, pour n'être pas désarçonné par la première surprise ; de savoir aussi qu'il y a toujours eu dans l'Eglise des tristesses et des scandales, sans que pour cela le Christ ait manqué à ses promesses. Il devait au contraire en être ainsi pour que sa parole divine s'accomplît. Il est nécessaire que le scandale arrive (Matthieu XVIII, 7) en sorte que scandales et épreuves, au lieu d'être une pierre d'achoppement, deviennent une confirmation de notre foi. »

Vous voyez comment et sous quel angle, dans ces groupes d'enseignement, on parle des scandales historiques et des épreuves historiques de l'Eglise.

Digitized by Google

C'est enfin dans ces groupements que se parachève le contact avec les Livres Saints; dans les congrès d'Evangile, tenus plusieurs fois à Paris par des initiatives catholiques, on a beaucoup insisté sur ce point. Des éditions populaires et intégrales des divers Evangiles en facilitent la diffusion. Je reprends encore ici les indications de Madame Stuart : « De nos jours, dit-elle, l'Eglise dirige plus que jamais l'esprit des fidèles vers l'Ecriture sainte. Si cette étude a été commencée avec soin, et poursuivie avec intelligence, comme elle doit toujours l'être, elle prendra avec le temps une influence surprenante et peut-être décisive. Il y a là un trésor de lumière et d'amour qu'il convient de révéler aux enfants, pour qu'ils sachent le creuser toujours plus profondément. »

Creuser toujours plus profondément l'Evangile; voilà l'effort d'initiative auquel sont habitués les jeunes gens, dans les cercles d'études, et ces termes mêmes de la Supérieure générale des Dames du Sacré Cœur nous amènent à dire quelques mots des efforts qu'on fait dans les œuvres d'éducation catholique, pour développer ce que j'appellerais l'initiative de la prière, l'initiative mystique. Les formulaires de prières ne sont jamais présentés aux jeunes gens comme des barrières formalistes dans lesquelles doit s'emprisonner l'âme du fidèle : ce sont des textes d'où cette âme doit prendre élan.

Si l'on veut bien comprendre dans quel esprit se fait l'apprentissage de la prière, il suffit de regarder de près l'une des pratiques catholiques les plus répandues, le chapelet, le rosaire. Un Pater, dix Ave Maria, et puis encore un Pater, dix Ave, et ainsi de suite,

A première vue, cela paraît un flot de paroles, une répétition passive, mécanique. Mais prenons-y garde, regardons-y de plus près, et tout d'abord, si vous le voulez bien, revenons un instant à la conception de la prière telle que l'ont eue les grands mystiques de toutes les confessions, soit païens, comme Plotin, soit catholiques comme sainte Thérèse, soit protestants, comme Jacob Bœhme.

Digitized by Google

Qu'est-ce donc pour eux que la prière parfaite ? Ce sont des paroles brèves ou longues, qui s'achèvent en un long silence durant lequel Dieu remplit la pensée. Les mots sont des béquilles à l'aide desquelles l'âme tente de s'élever insensiblement vers ce que j'appellerais l'état de prière, couronnement de l'acte de prière. Les mots ne peuvent enfermer ni tous les hommages, ni toute la gratitude, ni tout le repentir que nous devons à Dieu ; dans leurs aspirations, il y a de l'impuissance. La prière tend à dépasser les mots : elle n'accepte leur rigide contour que pour s'en évader. Ces mots qui se murmurent, qui s'attardent, qui se répètent sur les lèvres priantes, font barrière entre l'âme qui prie et l'assaut des préoccupations extérieures ; mais l'âme qui prie ne leur permet pas, à ces pauvres mots humains, naturellement très étriqués, très imparfaits, de faire barrière entre elle et Dieu. Par delà ces mots, elle veut, si j'ose ainsi dire, penser Dieu sans leur secours ; à la faveur de leur protection, elle tend aux intuitions qui se passent d'eux.

Mais voilà précisément ce que tente le rosaire ; en essayant de deviner et de mesurer, d'après les données de la psychologie religieuse, les élans de la prière, c'est le rosaire lui-même que nous avons défini. Il y a, dans le rosaire, quinze mystères ; c'est-à-dire quinze sujets de méditation sur quinze points de la vie du Christ unie à celle de sa Mère. A chacune des dizaines du chapelet, l'âme est conviée durant la dizaine à méditer sur les mystères, à prendre, pour son propre avancement dans la voie du salut, une résolution conforme aux sentiments que doit inspirer ce mystère : mystère joyeux comme l'Annonciation, par lequel l'ange annonce à Marie la naissance de son Fils ; mystère douloureux, comme le Crucifiement, où le Christ dit à Jean lui montrant Marie : Voici ta Mère ; mystère glorieux, comme l'Ascension, à la suite de laquelle, nous dit le livre des Actes, tous les apôtres de Jésus, dans un même

Digitized by Google

esprit, persévérèrent dans la prière, ainsi que les femmes, et Marie, et ses frères.

Dix Ave se murmurent, pendant la méditation de chacun de ces mystères. Les Ave, dont l'un remplace l'autre, disent toujours la même chose, et ce rythme fait monter l'âme dans une atmosphère de prière. Il est scandé, ce rythme, par l'achèvement de chaque dizaine, et chaque fois c'est, pour l'âme qui prie, l'occasion d'une contemplation nouvelle. Les mots que les lèvres prononcent protègent et soutiennent les méditations successives sur les mystères ; ils deviennent comme une écorce à l'abri de laquelle une sève spirituelle s'épanouit et circule ; la pensée priante les déserte en même temps qu'elle s'en imprègne. Au-delà d'eux, elle contemple tour à tour ces mystères joyeux dont elle se réjouit, ces mystères douloureux dont elle souffre, ces mystères glorieux dont elle triomphe. Cette prière qui paraît verbale est ainsi la plus spirituelle, la plus contemplative de toutes. Sur le canevas que l'âme s'impose, la méditation, à son aise, à son gré, tisse l'image vivante de quinze mystères. Le rosaire ainsi pratiqué devient, si l'on peut dire, une longue « distraction » vers Dieu ; dans la direction qu'impriment les lèvres, l'âme monte et s'élève, il semble qu'elle laisse les mots derrière elle et devient ainsi plus proche de Dieu.

Voilà l'effort d'initiative mystique auquel sont conviés les jeunes catholiques, en vue de rendre leur piété de plus en plus personnelle, de plus en plus intense.

Après les initiatives intellectuelles, après l'initiative mystique, parlons des initiatives de la volonté. Le jeune homme, la jeune fille, qui connaissent leur foi, savent qu'ils doivent s'examiner sur les péchés d'omission, c'est-à-dire non point seulement sur le mal qu'ils ont fait, mais sur les occasions qu'ils ont perdues de faire le bien. On leur enseigne qu'aux yeux de l'Eglise il y a dans l'âme de chacun certaines ressources pour agir, et que Dieu veut que ces ressources se dé-

Digitized by Google

pensent, d'une façon spontanée en même temps que docile. Si elles se dérobent, si à force de se dérober elles s'anémient, la morale catholique dénonce le péché d'omission : dans la négligence à l'égard du bien, elle trouve quelque mal. Ne pas être voleur, injuste, adultère, et se contenter de cela, et peut-être s'en montrer fier, c'est une attitude de pharisien. On enseigne aux jeunes gens qu'il ne suffit pas de dire à Dieu, au nom du Christ : « Que votre nom soit sanctifié, que votre règne arrive, que votre volonté soit faite. » On leur enseigne que dans la conception catholique, leur droit va plus loin, beaucoup plus loin. Quand ils répètent ces vœux mis sur les lèvres humaines par l'ordre même de Jésus, ils font quelque chose de plus qu'un souhait; dans ce souhaits une promesse se glisse par laquelle leur activité s'engage et s'enchaîne; ils se déclarent personnellement décidés à faire sanctifier ce nom, à travailler pour l'avènement de ce règne, à faire rayonner cette volonté. La vie chrétienne encore une fois, dans la conception catholique, n'est pas seulement une aide donnée par Dieu à l'impuissance de l'homme, mais aussi une aide donnée à Dieu par cette impuissance que Dieu rend puissante. Le *fiat voluntas tua* n'est pas seulement considéré par le catholique, ainsi préparé à la vie, comme un consentement résigné aux événements voulus par Dieu, comme une identification résignée de sa volonté à la volonté de Dieu, mais comme une promesse, comme une devise, comme un programme, promesse de dévouement, devise de travail, programme d'initiative pour la réalisation individuelle et sociale de la volonté de Dieu, dans la mesure où Dieu s'est remis à l'homme du soin de faire triompher sa volonté.

Voici deux petits livres, très répandus dans les œuvres post-scolaires catholiques de France : *Le catholique d'action*, par le Père Palau, jésuite ; *Le règne de l'Evangile dans la cité chrétienne*, par le Père Baudot. Tous deux sont intéressants à étudier, parce qu'ils témoignent de l'effort qu'on fait pour engager la jeunesse catholique à se faire, partout

Digitized by Google

où elle se trouve, la porte-parole de l'Evangile, la propagatrice du règne de Dieu. Le livre du Père Palau, qui a recueilli d'innombrables approbations épiscopales, est comme un cinquième livre de l'*Imitation de Jésus-Christ*, et voici, prises çà et là, quelques-unes des paroles qu'il prête à Jésus : « Il ne s'agit pas de dire que ta faiblesse est grande, car ta faiblesse n'est guère que le pseudonyme de ta paresse. Si tes forces sont petites, travaille beaucoup ; si elles sont grandes, fais tout le bien qui s'offre. Hélas, résiste l'âme paresseuse, que pèsera tout ce bien, parmi le mal qui m'entoure et me cerne ? Le mal, riposte Jésus, te paraît plus grand que jamais, mais si tout marchait bien, il n'y aurait que des vertus médiocres, et tout irait mal. Tu te plains que mes fidèles ne soient pas majorité ; de quoi te plains-tu ? il n'y a de victoires glorieuses que celles que remportent les minorités. Du reste, je n'ai pas besoin que tu sois vainqueur, mais que tu fasses ton possible. Quand les impies triomphent de toi, reste en paix : si tu as fait ton devoir, je suis encore le vainqueur des impies, comme je suis le tien. Et si j'avais décidé que tes œuvres ne réussissent pas, reçois de ma main ce mystérieux bienfait. »

Voilà le mot suprême qui amènera le jeune pupille de nos œuvres catholiques à commencer, dans ces œuvres, de se comporter toujours en serviteur, mais en se considérant toujours comme un serviteur inutile, du succès duquel Dieu n'a pas besoin. Ainsi se résume la discipline d'initiative que donne ce petit livre, répandu à profusion dans les œuvres post-scolaires.

III

J'arrive au troisième souci qu'ont ces œuvres et dont elles ont depuis un quart de siècle fourni de nombreux témoignages : la culture du sens social.

La morale catholique, telle qu'on l'étudie dans les groupes d'études, ne comprend pas seulement les dix commande-

Digitized by Google

ments de Dieu, traduction de l'antique loi du Sinaï, et les commandements de l'Eglise, préceptes disciplinaires, tels que toute société peut en élaborer pour ses membres; au-delà de ces formules, que le catholique relit à l'heure de sa prière, et qui le renseignent formellement sur ses devoirs positifs envers Dieu et ses parents, et sur ses devoirs négatifs envers le reste des hommes, il est invité à remonter jusqu'à l'Evangile, jusqu'au Sermon sur la Montagne, lequel entr'ouvre au regard des jeunes gens catholiques l'admirable horizon d'une série de devoirs qu'ils doivent remplir, aussi, à l'égard des autres hommes, et dont l'ensemble constitue le devoir social.

La culture du sens social a commencé à l'heure même où dans le catéchisme on a commenté au petit catholique les prières du Pater. On lui a fait remarquer que par ordre du Christ, il devait dire Pater *noster, notre* Père, et non *Pater meus*, mon Père. Voilà une réflexion qui, s'ancrant dans l'esprit de l'enfant, a peu à peu d'importantes conséquences. Même isolé du reste de ses semblables, le catholique, quand il se place en présence de Dieu, sort de son isolement; pour s'élever et avant de s'élever, son âme se dilate; ses yeux fixent le prochain, puis se fixent vers le Ciel; à la barre de Dieu dont il pressent la justice, et dont il attend la bonté, il traduit en même temps que lui-même cette invisible escorte, les hommes ses frères; par une de ces fictions que l'amour est ingénieux à créer, il se les associe tous, connus et inconnus, et ceux qui ne prient pas, aussi bien que ceux qui prient; son oraison privée prend la forme d'une oraison collective; c'est en tant que membre de l'humanité qu'il s'adresse à Dieu; et dans cet appel à la paternité divine, sa fraternité envers les autres hommes est impliquée.

Vous voyez comment l'enseignement catholique a pu éveiller le sens social dès la première heure où il révèle à l'enfant la sollicitude du Dieu Père, en lui apprenant la formule même du Pater.

Digitized by Google

Mais à mesure que, dans les œuvres post-scolaires, cet enfant approfondit le catéchisme, voici que se précisent devant son regard, toutes les possibilités d'application du sens social. M. Moro nous exposait l'autre jour ce que les catholiques nomment la Communion des Saints. Tout catholique, par cela seul qu'il donne suite à une bonne intention d'agir, peut quelque chose pour son Eglise, quelque chose pour ses frères humains. L'âme catholique, telle qu'on la forme par cette éducation supérieure, n'est pas une âme frileuse, uniquement occupée de son salut personnel, une pauvresse impuissante, ramassée sur elle-même, égoïste à force d'être tremblante. Croyant à la Communion des Saints, elle a confiance dans l'influence de ses souffrances, de ses prières, de ses actes ; elle sait que tout cela, métaphysiquement parlant, mystiquement parlant, est utile aux hommes. Elle sait que chaque individu de l'Eglise terrestre, par ses oraisons, par ses mortifications, par les applications qu'il peut faire d'un immense trésor de grâces, devient le bienfaiteur d'une immense Eglise, celle du Purgatoire. L'âme catholique est ainsi formée à croire qu'elle peut avoir la gloire d'aider Dieu à pardonner.

Ce jeune homme catholique qui fait partie d'une œuvre de jeunesse s'impose une mortification, une privation pour tel de ses camarades qu'il sait être tenté, ou pour tel autre dont l'âme a été rappelée à Dieu. Il sait que dans son petit domaine, avec ses faibles forces, il peut, lui, jeune ouvrier, jeune apprenti, jeune étudiant, s'immoler en quelque mesure pour des hommes qui ne sauront jamais qu'il s'est immolé pour eux, tout comme la Carmélite, au fond de son cloître, s'immole pour une humanité qui l'ignore, ou qui parfois la méconnaît et la chasse.

Quand nous avons devant nous, dans nos œuvres catholiques post-scolaires, cette multitude de jeunes gens dont les uns seront heureux, peut-être, dont les autres connaîtront probablement de lourdes heures de souffrance, quand nous voulons les mettre en demeure de comprendre plus

Digitized by Google

tard les coups dont Dieu les frappera et de profiter de ces coups, et d'en faire profiter leurs frères, nous leur disons d'avance, en leur développant les paroles de saint Paul, commentées par le Père Eudes, que parfois Jésus veut faire d'eux, non seulement des apôtres, non seulement des intercesseurs, mais qu'il veut les faire participer activement, par leurs souffrances, à sa propre besogne de rédemption, et que cette dignité suprême de co-rédempteur est mise à la disposition de tout catholique qui pleure, pourvu qu'il pleure comme Dieu veut qu'on pleure. Nous voulons les amener ainsi à se dire plus tard, plus tard quand ils seront broyés par la vie : « Jésus a voulu avoir besoin de ma souffrance, Jésus a voulu m'associer à sa besogne de Rédempteur, et c'est pourquoi je souffre, et c'est pourquoi je pleure, et si ma souffrance accablante m'empêche apparemment de rien faire pour mes semblables, j'ai confiance pourtant que je leur suis utile, par le fait même que je souffre bien ». Dans les œuvres sociales catholiques, nous visons, en un mot, à initier la jeunesse catholique à cette sorte de répercussion surnaturelle qui résulte du dogme de la communion des saints, et en vertu de laquelle les mérites de chacun profitent à tous, et les souffrances de chacun à tous. Nous voulons que ces jeunes gens sachent que leur future douleur pourra devenir pour leurs frères une source de grâces; nous voulons qu'ils sachent que s'ils doivent être un jour immobilisés ou paralysés par d'interminables agonies, ils pourront, au cours de ces paralysies, devenir encore des moteurs, des producteurs, dans l'ordre surnaturel.

Nous avons vu mourir des jeunes gens, pupilles de nos œuvres : ils disaient à leurs parents : « Je prierai pour vous. » Ils avaient confiance que Dieu les sauverait, et ils savaient qu'un élu, qu'un saint, d'après la conception catholique, ce n'est pas un être qui, débarrassé du fardeau de la vie, jouit de Dieu d'une façon égoïste; un élu, un saint, c'est un homme qui tant qu'il y aura une terre, tant qu'il y aura un purgatoire, cherchera du regard les hommes, les aimera,

Digitized by Google

priera pour eux le Dieu dont il est tout proche là-haut, et les servira. Une des physionomies disparues il y a peu de temps, dont la piété catholique aime le plus volontiers à se souvenir, c'est celle d'une petite Carmélite, morte à Lisieux il y a dix ans, la petite Sœur Thésèse de l'Enfant Jésus. Elle disait en mourant poitrinaire : « Je veux passer mon Ciel à faire du bien sur la terre. » Cette petite sœur catholique de votre concitoyenne, Adèle Kamm, transportait son sens social jusque dans les régions de sainteté où elle espérait trouver accueil.

Le sens social ne s'applique pas seulement au besoin spirituel, mais aussi au besoin temporel de l'humanité. A beaucoup de patronages catholiques sont joints des cercles d'études sociales. Le congrès de la jeunesse catholique, tenu à Besançon en 1898, vota le vœu suivant : « que les conférences d'études sociales se proposent un triple objet : l'étude précise de l'idéal social chrétien, la connaissance sommaire et l'appréciation équitable des œuvres sociales, institutions charitables, et organisations philanthropiques existantes, et le perfectionnement individuel des membres par la culture du sens social ».

Cette culture du sens social atteint, dans les détails les plus complexes de leur vie, les divers groupements humains. Nous tâchons d'habituer les jeunes gens à sentir que tous les actes peuvent avoir une répercussion sociale et à tenir compte de cette répercussion. C'est en vertu du sens social que le chef de famille catholique ou que la ménagère catholique, chaque dimanche, devront remettre au lendemain les commandes qu'ils pourraient faire le jour même, de crainte d'immobiliser par ces commandes les bras ou les cerveaux dont Dieu a voulu l'émancipation hebdomadaire. C'est en vertu du sens social que l'industriel catholique étudiera les moyens de fixer la paie au vendredi, pour permettre à la famille ouvrière de faire le samedi les achats urgents que la solde tardive du samedi soir contraint de reporter au dimanche. Dans le domaine de l'art, le sens social garan-

Digitized by Google

tira littérateurs et artistes contre cet aveugle égoïsme qui fait bon marché des conséquences sociales de ce que l'on pense ou de ce que l'on écrit. Avoir le sens social, c'est être pénétré de cette réflexion que les actes dont on est l'auteur ont une incidence certaine sur d'autres existences, et c'est limiter et mortifier, au profit du bien d'autrui et sous l'impression du souvenir d'autrui, les caprices et les fantaisies de la volonté individuelle.

Voilà ce que nous disons aux futurs chefs de famille, aux futurs chefs d'industrie, aux futurs littérateurs, que nous groupons dans nos diverses œuvres de jeunesse.

Les théories mêmes du catholicisme social, telles que nous les exposons dans les cercles d'études, ne sont pas un emprunt fait par les directeurs de ces cercles à certaines théories philanthropiques élaborées à l'égard du catholicisme ; elles sont, tout au contraire, présentées aux jeunes gens comme un corollaire de ce dogme que, du haut de la chaire, le prêtre leur enseigne. L'encyclique de Léon XIII sur la condition des ouvriers est, dans tous les cercles d'études, une sorte de brochure classique ; on la fait lire, on la résume, on la commente, on cherche les applications dont elle est susceptible.

Dieu a donné à tous les hommes le domaine terrestre pour que tous les hommes puissent vivre. Voilà le premier principe, il se déduit du premier chapitre de la Genèse. Tout homme qui travaille doit pouvoir vivre de son travail; voilà le second principe, il s'appuie aussi sur la Bible : Tu gagneras ton pain à la sueur de ton front. De là résultent certaines théories sur le salaire et sur les conditions de travail ; elles constituent la synthèse catholique sociale. Et, pour que ces théories deviennent réalités, deux moyens s'imposent : l'organisation des associations ouvrières, l'intervention de l'Etat. L'organisation des associations ouvrières pour la défense mutuelle des travailleurs sera l'application de ces idées d'aide mutuelle, que se préoccupait de réaliser déjà le catholicisme du moyen âge, comme l'indique le

Digitized by Google

prince Kropotkine dans son très beau livre : *L'entr'aide*, idées qui reposent sur la fraternité chrétienne. L'intervention législative du pouvoir civil dans le domaine social a pour point de départ la conception que se fait de l'Etat la théologie catholique, d'après laquelle l'Etat doit viser, autant que possible, à réaliser le règne de la justice dans les rapports sociaux. Voilà comment, peu à peu, les jeunes gens de nos groupes d'études pénètrent dans toute la complexité du problème social ; ils y pénètrent en se servant, comme d'une lumière, des postulats dogmatiques du catholicisme.

Une fois ces théories ainsi présentées, nous tâchons de leur faire comprendre que le mot de l'Evangile : « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice », doit être la devise souveraine qui doit régir leur vie. Nous leur disons qu'avoir faim et soif de la justice, c'est avoir le courage d'affirmer et de propager, sans crainte des préjugés ambiants, les aspirations qui nous poussent à réparer ou à prévenir la misère, à jouer à notre façon notre rôle de christs en diminuant le mal dans le monde, à garantir la Providence contre les malédictions de ceux qui souffrent, à multiplier nos efforts pour que de plus en plus l'œuvre de Dieu soit reconnue bonne ; oui, bonne, telle qu'il la jugea lui-même au lendemain de la création, avant que le péché de l'homme ne la gâtât ; et nous leur disons aussi que ce n'est pas suffisant de soupirer en rêve vers plus de justice, que Dieu veut un rêve laborieux, un rêve agissant, et qu'il ne s'engage à rassasier là-haut que ceux qui sur terre auront laissé vivre et crier en eux je ne sais quel douloureux appétit de justice.

Nous voudrions que ces jeunes gens ainsi formés fussent naturellement portés, dans les professions qu'ils remplissent, à s'intéresser au sort de leurs camarades, à prendre, dans les associations ouvrières catholiques, un rôle directeur, et à guider ces associations dans les voies du progrès et du relèvement social. Ainsi les habituons-nous à considérer le progrès humain, dont ils veulent être les ouvriers, comme le résultat des impulsions de l'Evangile, et c'est

Digitized by Google

ainsi que notre formation catholique post-scolaire vient s'insérer finalement dans la vaste mêlée des idées, dans le commun travail de la quotidienne besogne humaine.

Je m'arrête, j'ai prétendu seulement vous apporter des documents et des témoignages, j'ai fini. Je ferai seulement une dernière remarque : je ne vous ai pas cité des cas spéciaux, des initiatives de hasard se produisant au sein du catholicisme. Je vous ai parlé de la pénitence, qui est un sacrement de l'Eglise catholique, des retraites de jeunes gens que la plupart des congrégations organisent et qui fonctionnent dans beaucoup de paroisses, des patronages qui, dans le seul diocèse de Paris, groupent 45 000 jeunes gens et 60 000 jeunes filles, des cercles d'études que multiplie partout l'Association catholique de la jeunesse française, laquelle compte 125 000 membres ; et vous pouvez considérer qu'au cours de cette causerie je ne vous ai pas décrit des initiatives sporadiques, mais les grands courants pédagogiques du catholicisme, tels qu'ils résultent de ces deux principes : collaboration de l'homme et de Dieu pour l'œuvre du salut et collectivisme surnaturel consistant dans la communion des saints.

GEORGES GOYAU.

Digitized by Google

LE CHRISTIANISME ET LE MONDE ANCIEN

LEÇON INAUGURALE FAITE A L'UNIVERSITÉ DE LAUSANNE

H. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, 2e édition, 2 vol. (1911). — Hermann GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, 2e édition (1910). — Wilhelm BOUSSET, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 2e édition (1906). — Franz CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 2e édition (1910).

Pour comprendre les origines chrétiennes, il importe de connaître les idées qui régnaient dans le judaïsme et dans le monde gréco-romain à l'heure où les disciples de Jésus, par des voies diverses, cherchaient à gagner les peuples à leur foi.

Dès avant l'exil de Babylone, Israël n'avait plus de culture originale (1). Entouré de peuples puissants dont la civilisation apparaissait comme bien supérieure à ce qu'il possédait lui-même, ce petit peuple se laissa subjuguer. L'étude de l'influence de la culture babylonienne sur ses voisins asiatiques le montre bien. De bonne heure cette influence s'était exercée sur les peuples du Nord ou de l'Ouest qui, soit à la suite d'invasions dont il nous est difficile de redire les péripéties, soit à la suite de conquêtes dont nous savons le caractère sanguinaire et cruel,

(1) BOUSSET, *Op. cit.*, p. 60 et suiv., 540 et suiv. GUNKEL, *Op. cit.*, p. 15 et suiv.

Digitized by Google

étaient entrés en relations avec les habitants du bassin de l'Euphrate. A l'époque de la domination perse, grâce à la diffusion de la langue araméenne, langue du commerce et de la diplomatie, on voit se former dans ces contrées un syncrétisme religieux, une harmonie dont la tonique est formée par le babylonisme. Les religions comme les peuples se rapprochent et s'amalgament.

C'est de ce mélange des cultures qui avaient grandi sur le sol antique de l'Asie, de cette pénétration réciproque des religions que sortiront plus tard ces vastes mouvements religieux avec lesquels, du IIe au IVe siècle, l'Eglise chrétienne entrera en conflit, qui, à un certain moment, lui feront une concurrence terrible et contrebalanceront son influence : le mandaïsme, le gnosticisme et le culte de Mithra.

Le temps dont nous disposons ne nous permet guère d'entrer dans les détails de ces systèmes et de marquer la tendance et le caractère particulier de chacun d'eux. On nous permettra cependant d'en dire quelques mots.

Ce qui frappe au premier abord, c'est la manière dont ces religions considèrent la vie humaine. Le monde est soumis au mal, aux ténèbres, aux forces mauvaises. C'est qu'il se trouve placé entre le royaume de la lumière et du bien et celui de l'effroi et de la mort. Intermédiaire entre ces deux mondes, sollicité par tous les deux, l'homme peut parvenir à l'immortalité lorsqu'il s'est soumis aux rites secrets, à l'initiation salutaire et lorsqu'il s'est rendu maître des noms qui peuvent lui ouvrir le ciel. Pour communiquer ces secrets aux hommes et arracher l'humanité aux divinités d'en bas, le Dieu-Sauveur — θεὸς σωτήρ — est descendu dans les régions les plus basses du monde. Ces doctrines ne s'enseignaient pas dans les temples des religions officielles, mais dans des sectes, sortes de fraternités qui groupaient ceux qui avaient passé la porte de l'initiation. Ces sectes n'accomplissaient pas de sacrifices parce qu'ils leur apparaissaient comme surannés ; elles pratiquaient les sacrements — ablutions, onction, manducation du pain, usage de l'eau — par lesquels l'âme pouvait peu à peu s'élever vers la pureté. Ajoutons que les dieux auxquels on adresse son culte portent des noms abstraits: la Vie, la Lumière, la Parole de Vie, la Sagesse, la Connaissance. Dans le mandaïsme, on parle de la

Digitized by Google

Porte, du Cep, de l'Eau de la Vie, de la Grande Lumière, de la Seconde Mort. On voit, sans qu'il soit nécessaire d'insister longuement, l'usage qu'il sera fait de ces doctrines par les écrivains chrétiens des deux premiers siècles.

C'est au sein de ce syncrétisme oriental que grandira la communauté juive après l'exil. Il est difficile de penser qu'elle n'en sera pas influencée. Et cependant les dirigeants du peuple juif s'efforceront de conserver ce qui constituait le trésor le plus précieux de ce peuple ; je veux dire la foi en son Dieu, telle que les prophètes anciens l'avaient prêchée. Mais si l'attitude des chefs fut très ferme à l'époque d'Esdras et de Néhémie, si la nation tout entière eut un sursaut d'énergie en présence des profanations d'Antiochus Epiphane, l'eschatologie juive est là pour montrer qu'en dépit de tous ces efforts l'action des idées étrangères ne s'en faisait pas moins de plus en plus sentir.

L'attente, de siècle en siècle plus fiévreuse, d'un bouleversement cosmique que suivrait une époque de paix où règnerait le Messie ; la séparation du monde en deux royaumes opposés : celui de la lumière et celui des ténèbres ; l'extraordinaire développement pris par l'angélologie et la démonologie ; la conception de la vie humaine aux prises avec les dominations et les puissances, bonnes ou mauvaises ; la croyance en la résurrection, qui s'implante fortement dans les âmes et provoque dans le monde juif une transposition radicale des valeurs ; tout cela, encore que fortement marqué de l'empreinte juive, montre l'influence de ces courants religieux orientaux dont l'étude se révèle infiniment captivante.

Donnons-nous garde cependant d'oublier les distinctions nécessaires. Si la communauté juive fut amenée par le fait même de son histoire à subir l'influence des courants religieux orientaux, cette influence ne s'exerça pas avec la même force sur tous les partis dont le monde juif était constitué ? Les Sadducéens et jusqu'à un certain point les Pharisiens paraissent avoir résisté non sans succès à l'action de ces doctrines extérieures. Mais dans les masses populaires en révolte contre la domination étrangère et au sein des premières communautés chrétiennes, les espérances apocalyptiques ont été très fortes.

En présence de ces faits que nous n'avons fait qu'esquisser brièvement, il est bien difficile de ne pas souscrire à la thèse

Digitized by Google

de Gunkel (1) : le judaïsme de l'époque de Jésus-Christ, dans quelques-unes de ses tendances, est une religion fortement teintée de syncrétisme. Qu'en sera-t-il dès lors du christianisme ?

Quel que soit le rapport qui a existé entre les membres des premières Eglises chrétiennes et les auteurs de l'Ancien Testament — et sur ce point nous pouvons souscrire à la thèse bien connue de Ritschl — nous ne devons pas oublier que ces Eglises ont eu pour berceau le judaïsme tel que nous avons essayé de le décrire. C'est dire que nous rencontrons dans la littérature chrétienne primitive des notions qui n'appartiennent pas en propre à la religion d'Israël. On sait que l'Apocalypse de Jean, encore qu'elle soit pénétrée de l'esprit judéo-chrétien, renferme des éléments nombreux de provenance nettement païenne. C'est ce que Bousset et Gunkel, le premier dans son Commentaire sur l'Apocalypse, le second dans son ouvrage intitulé *Schöpfung und Chaos*, ont montré avec une abondance et une précision de renseignements remarquable.

Les sept anges de Dieu, les vingt-quatre vieillards, les quatre animaux mystérieux ne sont pas autre chose que des divinités païennes, grandeurs déchues, transformées en serviteurs du Dieu d'Israël et qui sous la plume du rédacteur de l'Apocalypse sont devenues des puissances soumises au Dieu de Jésus-Christ. La Jérusalem céleste, séjour des croyants et des rachetés qui descend sur la terre parée comme une épouse, et dont l'attente a consolé tant d'âmes blessées, a pour origine la manière dont en Orient on se représentait le ciel, cité des dieux et plus tard, sous l'influence du dualisme, séjour de la lumière et des bienheureux. Le tableau s'est certainement modifié sous la plume des auteurs juifs ou chrétiens, il s'est opéré une transposition dans l'ordre des détails dont l'image est composée, une spiritualisation des éléments du tableau, cependant les traits de l'ensemble sont fort reconnaissables encore et la filiation est facile à établir. On a remarqué que le fleuve de la vie, aux eaux transparentes comme du cristal, qui sort du trône de Dieu a sa source dans une représentation mythologique de la voie lactée, largement répandue en Orient et jusque dans le monde gréco-romain.

(1) Gunkel, *Op. cit.*, p. 34.

Digitized by Google

Le chapitre XII nous arrêtera davantage. Il nous montre une femme revêtue du soleil, ayant la lune sous ses pieds et une couronne de douze étoiles sur la tête. Elle est enceinte et crie dans les douleurs de l'enfantement. Puis apparaît un dragon rouge, ayant sept têtes et dix cornes, qui s'apprête à dévorer l'enfant que cette femme va mettre au monde. Comme la femme est protégée par Michel et ses anges, un combat s'engage entre l'archange et le dragon. Celui-ci, définitivement vaincu, est précipité du ciel sur la terre. On a souvent considéré ce chapitre comme une relation de la naissance du Messie et des oppositions terribles suscitées à son œuvre par le diable. Mais quelles que soient les interprétations allégoriques suggérées par ce chapitre, il n'en reste pas moins que les éléments dont il est composé portent un cachet nettement mythique. Les rapprochements que l'on a pu établir, les parallèles nombreux que l'on trouve dans les conceptions mythologiques de l'Egypte ou de Babylone, ne permettent plus le moindre doute à cet égard.

La femme parée du soleil et couronnée d'étoiles est une divinité ; c'est Damkina, la mère de Mardouk, ou Hathor, mère de Horus. Le dragon est une autre divinité, peut-être un dieu des eaux, en tout cas un dieu des ténèbres et du mal. Mais ici encore, si les traits primitifs sont restés, le souffle qui les anime leur a fait subir une telle métamorphose, qu'ils donnent à ceux qui les lisent une leçon bienfaisante d'optimisme et de courage.

Mais quittons l'Apocalypse et passons rapidement en revue quelques particularités qui ont arrêté à maintes reprises l'attention des historiens et des critiques.

Les récits de la naissance et de l'enfance de Jésus ont été souvent analysés et leur caractère mythique mis en lumière. On sait qu'avant Strauss déjà, on avait déclaré qu'on pénétrait dans les récits évangéliques par la porte brillante du mythe. Longtemps auparavant, Justin Martyr, écrivait dans sa première Apologie qu'un tel enseignement n'était pas fait pour étonner les Grecs qui connaissaient des histoires semblables. Mais les investigations des dernières années se sont portées sur d'autres points de l'histoire évangélique : sur le récit du baptême où le St-Esprit apparaît sous forme de colombe, sur celui de la tentation où Jésus repousse le diable au moyen de paroles sacrées, sur celui

Digitized by Google

des noces de Cana où Jésus change de l'eau en vin, sur celui de la transfiguration. On a fait des rapprochements, fort suggestifs souvent, entre certains mythes ou certaines croyances dont s'était emparé le syncrétisme ambiant et ces récits mystérieux et d'une exégèse difficile, et si l'on n'a pas toujours reçu de ce procédé des clartés aveuglantes, on a pu tout au moins comprendre mieux la nature propre de l'Evangile et l'effort de spiritualisation accompli par lui dans le monde païen.

J'ai essayé de montrer tout ce que l'on peut attendre, pour l'intelligence du Nouveau Testament, de l'étude du judaïsme à l'époque apostolique et du syncrétisme oriental.

En nous tournant vers le monde gréco-romain nous ne nous éloignons guère du domaine sur lequel nous venons de jeter un rapide coup d'œil. Ici encore nous rencontrerons le syncrétisme oriental. C'est que les barrières qui, autrefois, séparaient les nations, les religions et les mœurs étaient tombées ; les mers qui, jadis, étaient un obstacle à la diffusion rapide des doctrines ou des croyances, semblaient prêter le mouvement de leurs flots à la marche des idées à travers le monde. Depuis les jours d'Alexandre le Grand où l'Occident fut uni à l'Orient, le syncrétisme, dont la domination perse avait permis la naissance et auquel l'araméen servait de véhicule, pénétra lentement les pays méditerranéens. Au contact de la civilisation grecque, une fusion nouvelle s'opéra ; toutes les forces spirituelles du monde ancien cherchèrent à se rapprocher et à s'unir. Les anciens cadres furent brisés, les religions se dénationalisèrent, la philosophie devint moins abstraite ; elle s'inclina vers des solutions capables de satisfaire les besoins profonds du cœur humain. Les mystères anciens se transformèrent sans perdre leur attrait fascinateur ; d'autres apparurent qui recrutèrent des adhérents dans toutes les classes de la société. Les succès des armes romaines favorisèrent ce travail de diffusion des doctrines et des philosophies ; l'amalgame des nations devait fatalement amener celui des civilisations, et dans ce conflit des idées, celles-là seules devaient subsister qui pouvaient se prêter à un élargissement conforme aux aspirations philosophiques et religieuses de cette époque. A ce point de vue la marche et les progrès du christianisme à travers l'empire gréco-romain sont du même ordre que ceux du gnosticisme ou du culte de Mithra.

Digitized by Google

On s'est quelquefois étonné de la vitalité de ces deux courants spirituels avec lesquels l'Eglise chrétienne fut appelée souvent à pactiser. On s'est demandé pourquoi les cultes orientaux avaient eu tant de puissance dans ces contrées où la vieille civilisation grecque avait brillé d'un si vif éclat. C'est que ces cultes accomplissaient dans les âmes le même travail que celui que les Césars accomplissaient dans l'ordre politique. Avec eux la religion cesse d'être unie à un Etat pour devenir universelle ; elle n'est plus conçue comme un devoir public qui coïncide avec le devoir du citoyen. Elle est une obligation personnelle. Elle ne subordonne plus l'individu à la cité, mais prétend assurer son salut dans ce monde et dans l'autre. Les mystères orientaux ont tous découvert à leurs adeptes les perspectives radieuses d'une béatitude éternelle. Du même coup l'axe de la morale fut déplacé. Elle ne chercha plus, comme la philosophie grecque, à réaliser la souverain bien sur cette terre, mais après la mort. L'existence fut conçue comme une préparation à une vie bienheureuse. comme une épreuve dont le résultat devait être une félicité et une souffrance infinies. Mais — et c'est ici que se retrouve la marque d'origine de ces doctrines — le salut est assuré au croyant par l'accomplissement scrupuleux des cérémonies sacrées, par la soumission aux rites, réglés jusque dans le moindre détail par le prêtre ; c'est eux dont le pouvoir purificateur délivre des esprits hostiles et assure la rédemption du fidèle en le rendant meilleur. Le culte est dès lors chose singulièrement importante et la liturgie ne peut être accomplie que par un clergé qui s'y consacre tout entier. Les divinités nouvelles veulent être servies sans partage. Leurs prêtres ne sont plus des magistrats, mais des hommes qui se consacrent à leur ministère et exigent de leurs partisans une soumission sans réserve. (1)

C'est avec ces cultes, avec ces doctrines, avec ces conceptions religieuses que le christianisme entra en rapports et en conflit dès les premiers temps de son expansion à travers l'empire. Il est facile de comprendre — sans qu'il soit nécessaire d'insister longuement — que ces rapports aboutirent fatalement à des rapprochements qu'il est intéressant d'examiner dans le détail.

(1) F. Cumont, *Op. cit.*, p. xix et xx.

Digitized by Google

Arrêtons-nous ici sur trois points essentiels dont j'aimerais signaler l'importance. Le premier concerne la langue du Nouveau Testament. (1)

Le temps n'est pas si éloigné de nous où l'on comparait la langue des auteurs du Nouveau Testament à celle des œuvres classiques de l'ancienne Grèce, et comme on n'y retrouvait ni le même vocabulaire, ni les mêmes règles de grammaire, ni la même syntaxe, on la considérait comme une création spéciale des auteurs sacrés, quand on ne la jugeait pas avec un mépris plus ou moins dissimulé. Dans les deux cas on l'envisageait comme une apparition isolée dont le seul but avait été de permettre la prédication de l'Evangile. Les études entreprises depuis un quart de siècle ont modifié du tout au tout cette manière de voir. Le grec du Nouveau Testament ne peut plus être isolé de son milieu depuis le jour où l'on s'est avisé de considérer de près la langue populaire du premier siècle. On s'est rendu compte que le grec n'est pas mort avec les libertés grecques. Le merveilleux organisme formé par les écrivains d'autrefois lui a permis de se plier aux circonstances les plus diverses. Si la pureté classique disparut avec l'hégémonie d'Athènes, si surtout après les expéditions d'Alexandre le dialecte attique entra en relations avec d'autres dialectes, il acquit en force ce qu'il perdit en harmonie, et à la suite des armées des Macédoniens pénétra en Orient et en Egypte ; plus tard les Romains, soldats colonisateurs ou marchands, l'entraînèrent à leur suite jusqu'aux limites extrêmes de l'Occident. C'est ainsi que se forma une langue universelle pénétrée d'éléments étrangers qui servit de trait d'union entre les divers peuples et qu'on a appelée la Koinê. Cette langue commune revêtait des formes diverses, les unes plus littéraires, les autres plus populaires, partant beaucoup plus libres. Les textes retrouvés sur les monuments sacrés du premier siècle, sur les papyrus ou les *ostraka* longtemps ensevelis sous les décombres des cités égyptiennes, ont montré que le Nouveau Testament est un document du grec populaire et qu'il parle le même langage que les classes moyennes et inférieures du monde gréco-romain. On s'en rend compte en faisant porter la comparaison sur l'épître de Jacques ou sur

(1) Voir Deissmann, *Licht vom Osten*, p. 35 et suiv.

Digitized by Google

quelques-unes des lettres de Paul dont la langue demeure dépourvue des qualités littéraires que l'on recherche dans les ouvrages de l'esprit, mais c'est surtout chez les synoptiques que la nature populaire du langage apparaît avec le plus d'évidence. « Par les Evangiles, dit Wellhausen (1), c'est le langage parlé, et parlé dans les classes inférieures, qui fait son entrée dans la littérature. »

Il est vrai que certains critiques se refusent à considérer les lettres de Paul comme des produits du langage populaire. J. Weiss a cherché à retrouver dans divers passages de nos épîtres une imitation des rythmes familiers aux auteurs helléniques, à Epictète en particulier (2). Blass est allé beaucoup plus loin et a consacré des mois d'efforts à prouver que tout, dans les écrits de Paul, porte le cachet des recherches rythmiques. C'est, nous semble-t-il, ne rien comprendre aux circonstances dans lesquelles écrivait l'apôtre et ignorer du tout au tout la nature de son talent. J. J. Rousseau n'a certainement pas voulu écrire la *Nouvelle Héloïse* en vers, et pourtant le lecteur est à chaque instant arrêté par des phrases martelées comme des alexandrins. Aussi le jugement porté par Deissmann sur cette tentative de Blass nous paraît-il parfaitement justifié : « Il m'est personnellement très dur de déclarer qu'un tel travail est une erreur ». (3)

Les caractères communs à cette langue populaire et à la langue du Nouveau Testament sont de diverses sortes :

a) Dans la théorie des flexions, on rencontre les mêmes phénomènes de simplification et de réduction qui se manifestent dans toutes les langues populaires.

b) Au point de vue du vocabulaire, beaucoup de mots considérés jusqu'ici comme appartenant exclusivement au Nouveau Testament se retrouvent dans les documents non littéraires de ce temps-là. Non que les auteurs chrétiens aient été incapables de former des mots nouveaux, mais l'action du christianisme s'est exercée bien plus dans le sens d'une modification du sens

(1) Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, p. 9.

(2) J. Weiss, *Die Aufgaben der neutestamentlichen, Wissenschaft* (1908), p. 11-20.

(3) *Theol. Rundschau*, 1906, p. 228.

Digitized by Google

des mots que dans celui d'une création de nouveaux vocables. (1)

Or il est difficile de s'approprier la langue d'un peuple sans pénétrer dans sa mentalité. Les mots entraînent avec eux des sens précis acquis au cours de l'histoire ; ils éveillent dans les esprits des images concrètes qui arrachent le lecteur ou l'auditeur à ses propres pensées pour le faire pénétrer de vive force dans un monde nouveau pour lui. Chacun sait qu'étudier une langue n'est pas seulement retenir dans sa mémoire un certain nombre de mots ou de formes grammaticales, c'est s'approprier un mécanisme étranger et du même coup apprendre à penser comme un autre peuple a pensé. A ce point de vue l'étude du grec populaire du premier siècle ne pourra que nous faire pénétrer plus complètement dans l'intelligence des auteurs du Nouveau Testament.

Un second point dont on commence à comprendre l'importance est le caractère sacramentel des formules du baptême et de la cène dans les lettres de Paul ou dans le quatrième Evangile. C'est un des éléments où la prédication de l'apôtre Paul s'éloigne le plus complètement de l'enseignement de Jésus. Disons ici en manière de parenthèse que si l'on passe brusquement des Evangiles synoptiques au quatrième Evangile et aux écrits pauliniens, le lecteur le moins prévenu sent qu'il a pénétré dans un autre domaine, et que si l'orientation générale est restée la même, il y a cependant chez Paul et chez Jean des idées ou des principes qui ne se retrouvent pas dans les synoptiques. Au premier rang de ces principes nouveaux se trouvent le baptême et la cène. Tandis que pour Jésus ces deux actes ne sont que des symboles destinés à fixer dans l'esprit du croyant le souvenir de sa régénération ou celui de l'amour du Sauveur fidèle jusqu'à la mort, ils deviennent sous la plume de Paul ou de l'auteur du quatrième Evangile des sacrements c'est-à-dire des actes qui par eux-mêmes, en vertu de leur seule puissance, communiquent des biens mystiques et réels à la fois. (2) Or le sacrement n'appartient pas à la nature propre du christianisme. Il est une survivance. Fleuve aux sources inconnues et lointaines, il est venu

(1) Deissmann, *Op. cit.*, p. 47.

(2) Gunkel, *Op. cit.*, p. 83-85.

Digitized by Google

mêler ses eaux aux ondes pures de l'Evangile, et les a troublées rapidement. Paul a tenté d'unir les deux éléments, mais la soudure se remarque encore. On ne peut lier un bien spirituel, moral, à un sacrement sans que le premier ne perde de sa beauté. On a cherché des parallèles au baptême dans les mystères grecs ou dans les cultes égyptiens. Quelle que soit la provenance de cette conception, elle se rencontre chez l'apôtre Paul et il n'est pas difficile de l'y découvrir. Etudiez à ce point de vue le chapitre VI des Romains et vous verrez apparaître devant vous un baptême qui par lui-même opère une nouvelle naissance au sens mystique et réaliste du terme. Etudiez surtout le passage I Cor. XV, 29, où l'apôtre se demande ce que feront ceux qui se font baptiser pour les morts si Christ ne ressuscite pas, et vous vous heurterez à une coutume héritée probablement des mystères orphiques et fort répandue à Corinthe. On se faisait baptiser pour les morts afin de fournir à leur corps le principe de vie de la résurrection. Le πνεῦμα que communique le baptême est une substance divine qui assure dans le corps renouvelé le triomphe de la vie.

Hâtons-nous d'ajouter que si Paul est dualiste, si le baptême est un sacrement, sa prédication ne se borne pas à cela. Il y a d'autres éléments chez lui qui n'ont rien perdu de leur beauté, des expériences de conscience dont la valeur est éternelle, et qui pour parler avec Harnack n'ont pas de date parce qu'elles n'ont pas d'histoire. Mais il faut bien avouer que les notions morales et les notions sacramentelles se coudoient et ne réussissent pas toujours à se séparer. Le πνεῦμα est le facteur de la vie morale, mais il est aussi un agent de transformation mystique. (1)

Une étude serrée du syncrétisme gréco-romain permet sur plusieurs points de fixer la nature et l'étendue de ces rapports, de montrer pourquoi on vit se former, de bonne heure, une doctrine du baptême et de la cène (comme celle de Jean, chap. VI.) si éloignée des principes fondamentaux posés par le Christ.

Il est un troisième élément que je voudrais mentionner rapidement et sur lequel les recherches ont abouti déjà à des constatations intéressantes : je veux parler de la christologie. (2) On

(1) Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, p. 45 et suiv.
(2) Gunkel, *Op. cit.*, p. 89 et suivantes.

Digitized by Google

sait que l'origine de la christologie de Paul ou de Jean est un des problèmes les plus importants de l'étude du Nouveau Testament. On considère d'ordinaire cette doctrine comme une création de l'apôtre Paul, auquel l'auteur du quatrième Evangile aurait fait quelques emprunts conformes à ses expériences personnelles. L'impression si puissante de la personne de Jésus dans la vision de Damas qui le mit en présence d'un Jésus glorifié, aurait conduit l'apôtre à cette conception d'un Christ céleste apparu sur la terre de Judée dans une chair semblable à la chair du péché. Il est certain que la révélation de la grandeur de Jésus a dû agir fortement sur l'esprit de Paul, mais si cela seul avait animé sa pensée il y aurait certainement plus de traits communs entre son Christ et le Jésus des synoptiques.

En réalité il y a autre chose. Il y a que Paul a rencontré autour de lui, à l'heure où se formait sa pensée, des doctrines qui offrent beaucoup d'analogies avec la christologie telle qu'il l'a formulée. On y voit en effet un être divin, image de l'invisible, premier né de la création, descendre sur la terre pour souffrir et mourir, puis ressusciter pour juger les vivants et les morts et détruire les démons. Que l'apôtre ait emprunté à ces doctrines des éléments qui cadraient avec ses expériences personnelles et ce qu'il savait de l'histoire de Jésus, c'est ce qui ne fait plus de doute pour plusieurs critiques. D'aucuns, renouvelant le procédé de Strauss, estiment même que toute l'histoire évangélique n'est qu'un reflet de ces doctrines. (1)

J'en ai dit assez pour montrer l'utilité, je dirai plus, la nécessité qu'il y a pour le théologien chrétien à connaître aussi exactement que possible le syncrétisme gréco-romain et le judaïsme de l'époque de Jésus et des apôtres. Cette étude touche à l'histoire des religions, à l'histoire de la philosophie, à la linguistique, à la critique des sources et à l'exégèse ; si elle est parfois difficile, elle est très propre à éclairer de nombreux problèmes de théologie biblique du Nouveau-Testament.

Mais j'entends l'objection que l'on ne manquera pas de m'adresser. Si le christianisme primitif a subi tant et de si profondes influences de la part des religions orientales, s'il a emprunté les éléments, les images, les figures et le langage du monde gréco-

(1) Voir B. Smith, *Der vorchristliche Jesus.*

Digitized by Google

romain, si en un mot, le monde ancien avec ses conceptions si bizarres, ses rites mystérieux se retrouve dans le Nouveau-Testament, ne faut-il pas donner raison à ceux qui ne voient dans cette religion qu'un amalgame de principes hétérogènes groupés avec adresse autour d'un être sans réalité historique? Si tout est mythe, pourquoi Jésus n'en serait-il pas un? L'Evangile ne serait plus qu'un noble et profond poème, le poème de l'amour de Dieu, rendu concret, tangible par la vie du Christ, personnification de l'humanité qui n'arrive à la pleine possession de cet amour qu'à travers la mort. Permettez-moi de rappeler ici un souvenir.

Lorsque parut l'ouvrage de Gunkel : *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, le professeur Wildebœr, mort à Leyde en octobre 1911, me dit un jour que, malgré tout le plaisir qu'il avait pris à le lire, il craignait qu'il ne fût mal compris et qu'il ne favorisât les théories de l'école radicale allemande. Je crois en effet qu'il y a du danger à ne voir que les faits dont nous avons parlé, pour celui dont l'esprit est porté vers les généralisations aventureuses. Un Jensen, par exemple, peut se fermer à tout jamais l'intelligence des réalités historiques et l'obscurcir chez les autres, dès le jour où il lui prend fantaisie de contempler les faits avec la lunette de Gilgamesch. Drews en viendra à déclarer que Jésus n'a pas existé, dès qu'il aura entrevu quelque ressemblance entre les mythes orientaux et certains récits des Evangiles. La caractéristique de toutes ces tentatives est une impuissance à user d'une saine méthode historique qui mette en une claire lumière les ressemblances et les différences des récits ou des données de l'histoire. Mais celui qui m'attribuerait de telles pensées se tromperait lourdement. Avec la grande majorité des critiques, j'affirme le caractère historique de Jésus tel qu'il nous apparaît dans les synoptiques; je crois que Christ est venu pour accomplir une œuvre de rédemption et qu'en sa vie l'amour de Dieu s'est révélé de la seule manière qui pût toucher nos cœurs et remuer nos consciences, c'est-à-dire dans une personne humaine; je crois qu'il a légué à l'humanité une puisance spirituelle, un trésor d'énergie morale inconnu au monde avant lui. Voilà ce qui a exercé sur ses disciples et sur tous ceux qui par leur moyen ont appris à connaître Jésus, une impression si forte, si

Digitized by Google

bienfaisante et si durable, ce qui a vaincu l'apôtre Paul. Mais si grand, si pur que soit l'évangile de Jésus, levain merveilleux jeté par la main de Dieu dans la pâte de l'humanité, il a dû, pour se frayer sa voie à travers le monde, se plier aux circonstances où il s'est trouvé placé, entrer en rapport avec les idées qu'il rencontrait sur son chemin, s'accommoder à des doctrines dont le sens et les tendances étaient parfois la négation de sa propre nature, pactiser avec les civilisations ou avec les divinités qu'il voulait renverser et remplacer. Il n'y a rien là qui doive surprendre ; c'est la marche ordinaire des idées; c'est ainsi qu'elles évoluent, se combattent ou s'amalgament dans l'histoire. Et qu'importe après tout que l'Evangile ait subi la loi commune. N'était-il pas destiné à entrer dans l'âme même de l'humanité pour devenir la puissance de Dieu pour le salut de tous ceux qui croient. Ces conceptions bizarres où nous retrouvons les restes de mythes païens ont été bien souvent, spiritualisées par l'Evangile, le véhicule de notions très nobles et très pures ; par leur moyen, ces notions se sont répandues dans des âmes simples ou douloureuses, pour y produire des fruits de pardon de joie et de vie éternelle. Nous apprenons dès lors à respecter ces formules anciennes, et tout en essayant de remonter à leur origine, nous veillons à ne point les repousser trop brutalement. Ne sont-elles pas des vases dont les flancs ont renfermé jadis un parfum de grand prix et qui restent, faiblement il est vrai, embaumés de l'odeur du parfum ?

Nous apprenons surtout à mieux comprendre la nature propre de l'Evangile et la merveilleuse puissance d'adaptation qui est en lui. Il s'est plié à tous les milieux, il a parlé les langues les plus variées, il a revêtu les costumes les plus bigarrés, il a été alourdi par des rites sans nombre, il a subi la torture des règles ou des dogmes sans jamais se perdre lui-même, ni cesser d'éclairer les âmes qui se sont donné la peine de s'approcher de lui. C'est qu'il est la vie même de Dieu, manifestée dans une vie d'homme afin que toutes les vies humaines, si diverses soient-elles, naissent à la vie divine de la justice et de l'amour.

C'est ainsi que les études dont je viens de parler m'apparaissent comme une très belle et très haute leçon d'apologétique chrétienne.

Dr L. PERRIRAZ.

Digitized by Google

MISCELLANÉES

LES PROPHÈTES D'ISRAËL

« Les prophètes sont au centre de la religion d'Israël, à tel point que « ce qui a précédé n'en était que l'obscure préparation, et ce qui a « suivi n'en fut que l'adaptation ou la décadence », écrit M. A. Causse dans la préface de l'importante étude qu'il a récemment publiée (*Les prophètes d'Israël et les religions de l'Orient. Essai sur les origines du monothéisme universaliste.* — 1 vol. in-8° de 397 p. Payot et Nourry, Lausanne et Paris, 1913). Quiconque a étudié de près l'histoire du peuple de Dieu reconnaîtra l'exactitude de cette proposition, quand bien même l'expression employée peut sembler un peu excessive. On a trop longtemps oublié la puissance du mouvement spiritualiste engendré par les voyants d'Israël, et il est bon de rendre justice à ces derniers. Véritables géants de la foi, patriotes ardents, hommes de réveil autant que profonds politiques, un Esaïe, un Jérémie, un Aggée formèrent, à certains moments, l'âme de leurs contemporains. Leur œuvre d'initiation, de protestation, de consolation, de restauration commence à apparaître dans son cadre particulier et dans sa tragique beauté.

Il valait la peine d'étudier comment ces hommes contribuèrent à affermir, siècle après siècle, le sentiment monothéiste, la foi en un Yahvé unique et tout puissant. « Or, ce sont eux, dit l'auteur, qui ont dégagé le Yahvisme de son cadre national et sémitique, et en ont fait le monothéisme éthique et universaliste, la religion du Dieu vivant qu'on adore par la justice » (p. 49).

Après une étude, très fouillée, du sentiment religieux au sein des tribus sémitiques, M. Causse examine, l'une après l'autre, les diverses périodes de l'histoire d'Israël, montrant comment, sous l'impulsion d'un Samuel, d'un Elie, d'un Esaïe, etc., la notion de Dieu s'est purifiée et universalisée. Purifiée, puisqu'au début elle tolérait certains abus que la conscience des après-venants stigmatisa avec énergie ;

Digitized by Google

universalisée, quand les vieux cadres se trouvèrent trop étroits, trop misérables. « Puisque Yahvé gouverne le monde conformément à la loi de la justice éternelle, il ne peut limiter son salut à un peuple privilégié. Jusqu'aux îles lointaines et jusqu'aux extrémités de la terre, les hommes adoreront le Dieu vivant et ils espéreront en Lui. »

Avec raison, M. Causse s'élève contre l'abus que l'on a fait de ce terme : le monothéisme oriental. On ne peut affirmer que l'ensemble des peuples sémitiques ait pratiqué un culte monothéiste, et les descriptions de Renan sont plus poétiques que scientifiques. A l'origine des races, existait-il d'ailleurs quelque chose de semblable? cela mériterait un sérieux examen.

Les prophètes, tous les prophètes, s'opposèrent au syncrétisme religieux ; pour eux, l'Eternel seul est Dieu ; les dieux des nations ne sont que vanité. Il n'est pas nécessaire de descendre jusqu'à l'ère chrétienne pour constater la victoire de la conscience morale sur les abus de la spéculation théogonique.

« Le monothéisme biblique est avant tout une religion éthique. C'est par l'affirmation de la justice de Yahvé que la prédication des prophètes a commencé ; c'est en luttant pour cet idéal de justice qu'Amos, Esaïe et Jérémie ont dégagé le Yahvisme de son cadre national, et que le prophète de l'exil a affirmé le rôle mondial d'Israël et la souveraineté universelle de Yahvé. » Sans doute, on peut dire que les prophètes de l'Orient ont tous, à un moment ou à un autre de leur histoire, incliné vers le monothéisme, ou tout au moins vers la monolâtrie (psaumes de pénitence assyro-babyloniens, livre des morts, formules d'incantation, etc.), mais seule la religion des prophètes d'Israël a vécu le vrai monothéisme, sans lequel on ne la concevrait pas. On peut dire de ce monothéisme-là ce qu'un écrivain célèbre disait de Dieu : « C'est la décision suprême de l'âme », c'est une conquête héroïque, gage de toutes les autres conquêtes et base de toutes les vérités ultérieures. P. S.

ÉCHOS DE LA SOCIÉTÉ VAUDOISE DE THÉOLOGIE

La grande aurore, l'ouvrage récent de M. le pasteur Paul Vallotton dont le succès s'affirme en librairie (et dont s'occupera l'une de nos prochaines Revues générales), a donné lieu à un intéressant débat au cours duquel deux mentalités très différentes ont eu l'occasion de se manifester. La foi des uns ne peut se passer de précisions sur les questions d'outre-tombe : jugements, activité dans l'au-delà, prière des morts et pour les morts, etc. Ces précisions, ils les cherchent autant dans les besoins de l'âme et du cœur humain que dans les déclarations des écrivains bibliques. — D'autres, convaincus que, dans nos conditions terrestres actuelles, nous ne saurions nous faire une représentation quelconque du monde invisible, voient au contraire la mani-

Digitized by Google

festation la plus authentique de la foi dans un agnoticisme qui, à leurs yeux, est un acte de confiance et d'abandon en l'amour et en la puissance du Père. Si, ajoutent-ils, la Bible affirme avec insistance la réalité de l'au-delà, elle est d'autre part extrêmement sobre dans ses descriptions ; et ces descriptions, visiblement influencées par la mentalité des divers auteurs, autorisent d'autant moins l'élaboration d'un tableau d'ensemble qu'elles sont souvent contradictoires. — Quant aux « besoins » de l'âme humaine, il est dangereux de les prendre pour critère car tandis que certains chrétiens trouvent par exemple leur consolation suprême dans le sentiment que leurs défunts « veillent sur eux du haut des cieux » ou intercèdent pour eux, d'autres éprouvent un soulagement infini à se dire que leurs bien-aimés « sont dans leur repos » et ne voient plus rien des misères d'ici-bas.

Au cours de ce même entretien, M. Philippe Bridel a très opportunément rappelé que la question religieuse ne se tranche ni en oui ni en non par des arguments scientifiques. On est trop tenté aujourd'hui de découvrir des preuves de la vérité de la foi dans certaines théories scientifiques ou philosophiques actuellement à la mode. Ces théories, qui n'ont pas dit du reste leur dernier mot, ne peuvent rien apporter de positif à nos convictions chrétiennes pas plus que dans vingt ans, quand le vent aura tourné, les idées nouvelles n'enlèveront rien à leur solidité.

— Le problème toujours actuel, et si complexe, des confessions de foi a été remis sur le tapis par un travail de M. Fernand Barth, l'agent vaudois des Unions chrétiennes. A leur première conférence universelle de 1855, ces associations adoptèrent une déclaration, connue sous le nom de Base de Paris, dans laquelle, tout en donnant comme il convenait la première place à un programme pratique de vie et de conquête chrétiennes, elles nommaient Jésus-Christ « leur Sauveur et leur Dieu ». Cinquante ans après, conscients des grandes difficultés que soulèverait le changement de cette formule et soucieux avant tout de maintenir intacte l'Alliance universelle telle qu'elle existait, sept cents délégués venus de vingt pays confirmèrent cette même déclaration. Quelle attitude faut-il dès lors adopter à son égard? — D'aucuns, qui formuleraient leur foi à eux en termes différents, ne se sentent aucunement gênés par cette Base de Paris. Derrière les termes vieillis d'une formule dictée par le langage du temps, ils cherchent, pour s'attacher à elle seule, la vérité éternelle. Ils distinguent, aussi, entre une confession de foi collective, sorte de drapeau vénérable, et une confession de foi individuelle. — D'autres ont de la peine à faire cette distinction et se demandent quelle est l'utilité d'une formule à laquelle on est libre de ne pas adhérer personnellement. Tous, au surplus, s'accordent à désirer que les confessions de foi aient un caractère toujours plus religieux et toujours moins théologique.

Digitized by Google

— Nul ne s'étonnera si peu de travaux ont soulevé, dans le cercle des théologiens vaudois, de discussion plus nourrie et plus ample que celui de M. le professeur Emery qu'a publié la *Revue* de juillet dernier. Dans une question qui touche au centre même de la foi, il était extrêmement difficile de distinguer rigoureusement l'exégèse de la dogmatique, de ne pas confondre sa propre théologie avec la pensée de Jésus telle qu'elle ressort des textes impartialement interrogés. — Deux opinions nettement opposées se sont, sur ce sujet encore, manifestées. Si même, disaient les uns, l'idée de l'expiation est réellement absente de la prédication de Jésus, il n'est pas juste de ne tenir aucun compte de la pensée des apôtres. L'expiation était une notion trop grave, trop profonde, trop troublante pour que Jésus pût en parler à ses auditeurs. Elle rentrait dans ces « autres choses » que l'Esprit devait leur révéler plus tard. La pensée des apôtres est un complément indispensable, un couronnement de la pensée du Christ. Et dès lors les épîtres ont une valeur normative égale à celle des évangiles. — Mais, répondaient les autres, la notion d'expiation était plus que toute autre familière au monde juif. C'est en interprétant ouvertement ses souffrances et sa mort à sa lumière que Jésus, loin de scandaliser, aurait le plus aisément et le plus sûrement dissipé le « scandale » de la croix. Il ne l'a pas fait. C'est qu'il se rattachait au courant prophétique, hostile aux sacrifices extérieurs et faisant découler le pardon des dispositions intérieures. En unissant la notion d'expiation à la mort du Sauveur, les disciples n'ont fait que revenir aux antiques idées juives. Loin d'être un couronnement, cette interprétation fut un recul.

— Il eût été curieux que, au milieu de l'ébranlement général, quelque chose, fût-ce une société de théologie, échappât aux contrecoups de la guerre. C'est ainsi qu'on en vint, au Palais de Rumine, à s'entretenir de la notion du « dieu belliqueux ». M. Barth s'éleva avec énergie contre le culte de ce faux dieu, dieu des Grecs, des Romains et des barbares, dieu d'Israël aussi, il faut le reconnaître, pendant toute une période de son éducation religieuse. S'il reste jusque dans le Nouveau Testament des traces de ce dieu de la violence ; si les meilleurs chrétiens du passé, Calvin par exemple, ont vu dans les guerres un instrument de la sainte vengeance de Dieu ; si certains des princes et des peuples actuellement aux prises semblent partager encore cette conception païenne, le temps viendra où l'esprit du Christ triomphera de la guerre, défensive aussi bien qu'offensive. Tandis que certains des assistants, frappés du caractère de salutaire châtiment que revêtent les événements actuels, en paraissaient moins sévères à l'égard du « dieu belliqueux », M. Byse, au contraire, fidèle à sa théorie swedenborgienne du symbolisme, s'efforça même de laver le Dieu de la Bible de tout soupçon de violence, en ne voulant voir sous les termes et les faits dénoncés par M. Barth que paraboles et images. M. V.

Digitized by Google

TABLES GÉNÉRALES

(Tome deuxième, 1914)

COLLABORATEURS

Ernest-Ch. Babut, professeur agrégé de l'Université, chargé d'un cours d'histoire du christianisme à la Faculté des lettres de Montpellier.

Charles Bost, docteur ès lettres, pasteur de l'Eglise réformée du Havre.

Pierre Bovet, docteur ès lettres, directeur de l'Ecole des sciences de l'éducation (Institut J.-J. Rousseau), à Genève.

Philippe Bridel, professeur de philosophie à la Faculté de théologie de l'Eglise évangélique libre du canton de Vaud.

Louis Emery, professeur de théologie systématique à l'Université de Lausanne.

Eugène de Faye, professeur d'histoire de l'Eglise à la Faculté libre de théologie protestante, et directeur d'études à l'Ecole pratique des Hautes Etudes (Section des sciences religieuses), à Paris.

Maurice Goguel, professeur d'exégèse du Nouveau Testament à la Faculté libre de théologie protestante de Paris.

Georges Goyau, ancien élève de l'Ecole normale supérieure et de l'Ecole de Rome, collaborateur de la *Revue des Deux-Mondes*.

Digitized by Google

Paul HUMBERT, professeur de langue hébraïque et d'exégèse de l'Ancien Testament à la Faculté de théologie de l'Eglise évangélique libre du canton de Vaud.

Jean LARGUIER DES BANCELS, professeur de psychologie expérimentale et de physiologie des sens à l'Université de Lausanne.

Auguste LEMAÎTRE, licencié en théologie, pasteur à Liévin (Pas-de-Calais).

Paul LOBSTEIN, professeur de théologie systématique à l'Université de Strasbourg.

Emile LOMBARD, privat-docent de psychologie religieuse à l'Université de Neuchâtel.

Henri-L. MIÉVILLE, professeur à l'Ecole nouvelle, Chailly sur Lausanne.

Maurice NEESER, docteur en théologie, pasteur à La Brévine (Neuchâtel).

Louis PERRIRAZ, docteur en théologie, pasteur à Grandson (Vaud).

Charles PIEPENBRING, docteur en théologie, ancien pasteur à Strasbourg.

Henri REVERDIN, privat-docent de philosophie à l'Université de Genève.

Arnold REYMOND, professeur de philosophie à l'Université de Neuchâtel.

Henri-F. SECRÉTAN, docteur en médecine, lauréat de la Faculté de Paris.

Henri TRABAUD, docteur en théologie, pasteur à Longirod (Vaud).

Georges VOLAIT, privat-docent de philosophie à l'Université de Lausanne.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

Pages

Georges Volait, Sur l'objet de l'histoire de la philosophie . . 5
Emile Lombard, Freud, la psychanalyse et la théorie psychogénétique des névroses 14
Jean Larguier des Bancels, Le témoignage 81
Paul Lobstein, Dogmatisme et symbolisme 102
Eugène de Faye, Pourquoi le gnosticisme n'a-t-il pas réussi ?... . 116
Paul Humbert, Le poète de Job 161
Arnold Reymond, Lois scientifiques et réalités spirituelles . . 178
Philippe Bridel, Quelques idées sur la classification 241
Louis Emery, La doctrine de l'expiation et l'Evangile de Jésus-Christ 273, 386
Kant, Zum ewigen Frieden 337
Henri-F. Secrétan, Le christianisme des premiers siècles et le service militaire 345
C. Piepenbring, Le messianisme juif 366
Maurice Neeser, La morale évangélique et la guerre 409
Georges Goyau, L'éducation religieuse dans les œuvres post-scolaires catholiques 442
Louis Perriraz, Le christianisme et le monde ancien 463

REVUES GÉNÉRALES

Les études sur le quatrième évangile, par *Maurice Goguel* . 48, 123
La seconde édition de l'Introduction à l'Ancien Testament de M. Lucien Gautier, par *Henri Trabaud* 147
Philosophie de la religion. — III. J.-J. Gourd, par *Henri Reverdin* 191
Sébastien Castellion et l'opposition protestante contre Calvin, par *Charles Bost* 301

Digitized by Google

QUESTIONS ACTUELLES

De la vulgarisation théologique, par *E. P.-L.* 322

ÉTUDE CRITIQUE

Les martyrs d'Agaune, par *E.-Ch. Babut* 331

VARIÉTÉS

Poésie et philosophie, par *Pierre Bovet* 223
Un dialogue philosophique, par *Henri-L. Miéville* 228
La religion du temps et la religion de l'éternité, par *Auguste Lemaître* 232
Correspondance, par *André Oltramare* et *Henri-L. Miéville* . . 327

MISCELLANÉES

Un livre de M. James Leuba 72
La question du « Contrat social » 73
Sainte-Croix 1913 74
Les « Essais » de Vinet 76
Deux catéchismes 77
M. Bornhausen et la France religieuse 78
Les classiques de la religion et le « Jésus » de M. Weinel . . 159
L'unité de l'Eglise 235
A propos de pédagogie 237
La population et les mœurs 238
La religion de l'idéal moral 335
Les prophètes d'Israël 477
Echos de la société vaudoise de théologie 478
Notes bibliographiques 79, 80, 239, 240, 335, 336, 408

Digitized by Google

TABLE DES NOMS

Les chiffres **gras** indiquent les articles originaux.

Abbot 145
Agassiz, L. **263**, **264**
Albertz 145
Amiel 191
Ammon 51, 127
Anselme, saint 107
Arnaud, E. 318-319
Babut, C.-E. 433
Babut, E.-Ch. **331**
Bachmann, Ph. 335
Bacon 123
Baldensperger 60, **366**
Ballenstedt 51
Barnaud, Jean **320**
Barth, Fernand 479, 480
Barth, Fr. 137
Barton 155
Baudot, le P. 454
Bauer, Bruno 52, 55, 123
Bauer, Walter 145
Baur, F.-C, 53-57, 60, 64
Bautain 449-450
Bergson **22**, 43, 46, 186, **224**, **226**
Berguer, Georges **240**
Bernard 125
Bernheim, Dr 20
Bertholet, Alf. 170-171, 366, 378
Besson, Marius 331-334
Beyschlag 61
Bèze, Th. de 319-320
Binet, Alfred **29**, 86-87, 89-90, 93, 95, 99-100
Blass, Fr. 129, 471
Bleek 56
Bleuler 26-27, 29, 37
Bœgner, Marc 235-237
Bœhme, Jacob 451
Bonet-Maury 79
Bonnard, Paul 76
Bonnet, Ch. 260
Bornhausen, K. 78-79
Bost, Ch. **301**
Bousset 62, 123, 138, 140-142, 366, 463, 466
Boutroux 78-79
Bovet, Félix 236
Bovet, Pierre **223**
Bovon, J. 392
Boyve 82
Brandt 60
Breitenstein, J. 78
Bretschneider 51-52, 55
Breuer, Joseph 17, 18, 20, 34
Bridel, Ph. 76-77, **241**, 479
Bruston, Ch. 314
Buisson, F. 236, 304-309, 313-318, 320-321
Burnier, Ch. 238
Byse, Ch. 489
Calmes, le P. 71
Calvin, 301-321, 435
Cardan 179
Cartier, Alf. 302-304, 311
Castellion 301-321
Causse 477-478
Chapman, Dom 123
Charcot 17, 18, 32, 34, 44
Chavan, A. 76
Choisy, Eug. 312-313
Claparède, Ed. 27, 28, 46, 97, 237
Clemen, C. 126, 140, 142
Cludius 51
Coit, Stanton 335
Comtesse, P. 335
Condillac 247-248, 266-267
Credner 53

Digitized by Google

Digitized by Google